



Facultad de Filosofía

Departamento de Filosofía e Antropoloxía Social

La construcción del discurso nacional en El Salvador
a través de la hermenéutica de los textos poéticos de Francisco Gavidia

Tesis Doctoral

Presentada por la Licenciada

MARÍA BEATRIZ NÁJERA PÉREZ

Director:

DR. MARCELINO AGÍS VILLAVERDE

Santiago de Compostela

2013

Memoria realizada por María Beatriz Nájera para la obtención del grado de doctor por la Universidad de Santiago de Compostela, dirigida por el Dr. Marcelino Agís Villaverde, Catedrático de Filosofía del Departamento de Filosofía y Antropología Social, Facultad de Filosofía, USC.

INFORME DEL DIRECTOR

Como director de la Tesis Doctoral elaborada por Dña María Beatriz Nájera Pérez sobre el tema “La construcción del discurso nacional en El Salvador a través de la hermenéutica de los textos poéticos de Francisco Gavidia” informo que el trabajo, realizado con rigor y meticulosidad, cumple los requisitos exigibles para que se proceda a su presentación y defensa pública en la Universidad de Santiago de Compostela.

Santiago de Compostela, 10 de julio de 2013.

La autora

A handwritten signature in dark ink, consisting of a stylized 'MB' followed by a horizontal line and a vertical stroke.

María Beatriz Nájera

El Director

Marcelino Agís Villaverde

DEDICATORIA

A Dios, por regalarme luz y amor.

A mis Madres, Dorita y Esperanza, por su capacidad de dar más de lo que reciben.

A mis hijos, Aura y Emmanuel, con admiración y amor.

A mí querido Maestro, Marcelino Agís, por confiar y guiarme con respeto, cariño y sabiduría, convirtiendo un sueño en realidad: “desocultar” la filosofía del amor que habita la palabra poética de Gavidia.

A mis amigas, y amigos porque me llenan de amor sin más razón que su capacidad y voluntad de hacerlo y son mi alimento diario.

A mi querido Jorge Lemus, con admiración y respeto porque siempre me animó y confió en la importancia de mi proyecto.

A la Universidad Don Bosco, a la Universidad de Santiago de Compostela y al Programa Erasmus Mundus por su incalculable labor en la promoción del saber.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	8
PRIMERA PARTE: MARCO TEÓRICO-METODOLÓGICO	19
CAPÍTULO I: PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA.....	21
A. Idea del proyecto.....	21
1. De los orígenes de la investigación	21
2. Del drama nacional que alienta el proyecto.	24
3. Propósito y dificultades	31
B. Objetivos de la investigación	33
C. Metodología.	34
1. Criterios de selección del corpus de análisis	34
2. El enfoque metodológico.	35
3. Niveles de lectura e interpretación.....	37
D. Importancia del estudio.	39
E. Alcance y limitaciones de la investigación.....	400
CAPÍTULO II: ESTADO ACTUAL DEL TEMA Y COMPONENTES	
ESTRUCTURALES DE ANÁLISIS	422
A. La hermenéutica como vía de acceso e interpretación de la realidad.....	422
B. Del periplo de la hermenéutica y su lugar en la modernidad	49
1. La ruptura teológica.....	555
2. La ruptura filosófica: la Ilustración y la revolución romántica.....	57
3. La ruptura del lenguaje y el movimiento romántico.	611
C. El camino de Schleiermacher.	66
D. La Hermenéutica como metodología de las ciencias del espíritu: W. Dilthey..	82
E. El giro ontológico de la hermenéutica: Heidegger.....	9191
CAPÍTULO III: DIRECTRICES DE LA HERMENÉUTICA CONTEMPORÁNEA PARA	
LA INTERPRETACIÓN TEXTUAL.....	10101
A. La teoría general de la interpretación: E. Betti.....	10202
B. Hermenéutica, comprensión y lenguaje: H. G. Gadamer.....	10909
C. La interpretación como conflicto: P. Ricoeur.....	12525
CAPÍTULO IV: POSIBILIDADES Y LIMITACIONES DE LA HERMENÉUTICA	
LITERARIA EN LA INTERPRETACIÓN DEL DISCURSO POLÍTICO	14343
A. El discurso literario y el problema de la verdad.	14343
B. Posibilidades del conocimiento a través del texto y la metáfora	14747
C. Diálogo y recepción.....	15757

SEGUNDA PARTE: MODALIDADES DISCURSIVAS Y CONCEPTUALES DE LA INVESTIGACIÓN	16262
CAPÍTULO V: CONCEPTOS PARA EL ESTUDIO DE LA OBRA GAVIDIANA.....	16363
A. La nación como horizonte de interpretación	16363
B. El concepto de nación en la obra literaria: entre la ideología y la utopía	169
1. Sobre el concepto de ideología.....	171
2. Sobre el concepto de utopía.	179
C. Las categorías de la interpretación y los niveles de lectura.	183
CAPÍTULO VI: LA INTERSECCIÓN ENTRE EL DISCURSO LITERARIO Y EL POLÍTICO	195195
A. Delimitación de los horizontes identitarios: historia, cultura y política	195
B. El imaginario nacional y su ideario como horizonte de lectura.....	20808
C. Categorías implicadas en el hecho político	22222
1. Cultura e identidad	22223
2. En los bordes del Estado-Nación.....	23030
3. El Pueblo	24747
4. Patria y patriotismo.....	25656
CAPÍTULO VII: LITERATURA, POLÍTICA Y FILOSOFÍA	265
A. Arte y literatura: los límites del lenguaje poético.....	267
1. Estructura, funciones y dinámica del lenguaje poético.....	270270
2. El desvío del lenguaje poético	272
3. Los niveles fónico y semántico.	276277
B. Filosofía y poesía	281
C. La poesía como discurso político	286
CAPÍTULO VIII: EL HECHO POLÍTICO EN LA LITERATURA IBEROAMERICANA...	292
A. Los intelectuales españoles ante el “problema de España”	294294
1. José Ortega Y Gasset: origen y epílogo de la nación española	298298
2. Pedro Laín Entralgo: ¿a qué llamamos España?	30506
B. El núcleo Iberoamericano: el sueño de la Madre-Patria	30909
1. El sueño de la Madre-patria y la Patria grande	31212
2. Ortega y América.....	31515
C. El núcleo Latinoamericano: ficción de la nación o nación de la ficción	31920
1. G. Montaldo: ficciones culturales y fábulas de identidad en América Latina	32020
2. Mabel Moraña. Literatura y cultura nacional en Latinoamérica.	32727

3.	Manuel Velásquez Mejía: <i>Mythos</i> y utopía como estructura de la historia	33131
D.	Núcleo Centroamericano: las naciones en espera	33333

TERCERA PARTE: HERMENÉUTICA DE LA OBRA DE FRANCISCO GAVIDIA ... 33737

CAPÍTULO IX: EL PROBLEMA DE LAS FUENTES	338
A. Características y tipos de fuentes de información	338
B. Valor y fiabilidad de las fuentes	34242
C. Clasificación de la producción textual de y sobre Gavidia	35151
CAPÍTULO X: EL CONTEXTO HISTÓRICO, POLÍTICO Y FILOSÓFICO DE GAVIDIA	357357
A. El contexto histórico salvadoreño: nacimiento y desarrollo de la nación..	357357
1. Prehistoria de la nación: las culturas anteriores a la independencia.....	360
2. El siglo XIX: el nacimiento de la nación salvadoreña y su evolución política.....	365365
3. Avatares de la historia contemporánea hasta mediados del siglo XX. .	383383
B. El pensamiento político y filosófico en América Latina contemporánea (1860-1950)	357388
1. Pensamiento y cultura autóctona: Quetzalcóatl y Huitzilopochtli.....	39394
2. El pensamiento político: liberales y conservadores.....	40000
3. La filosofía europea en América: krausismo, positivismo y las filosofías del s. XX.....	40707
CAPÍTULO XI: LITERATURA Y CULTURA EN LA ÉPOCA DE GAVIDIA.....	42121
A. La cultura y la literatura salvadoreña en el tránsito del s. XIX al s. XX	42121
1. Las condiciones culturales.....	42121
2. El panorama literario Centroamericano.....	42828
3. La literatura en El Salvador: el modernismo y su renovación	4444
B. Francisco Gavidia: la odisea de un genio	461
1. La producción literaria de Francisco Gavidia: su influencia y su olvido. ..	4733
2. Estudios actuales de la obra Gavidiana.	499
CAPÍTULO XII: FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DEL PENSAMIENTO DE GAVIDIA	52020
A. La coherencia constitutiva	52121
B. Líneas generales de su pensamiento	52727
C. Filosofía e interpretación: las tesis principales de Gavidia	543
D. La idea de la síntesis en el pensamiento filosófico de Gavidia.	55611
CAPÍTULO XIII: GAVIDIA: ENTRE EL DISCURSO SIMBÓLICO Y EL RACIONAL	56565
A. Hermenéutica poética: de la patria a la nación.....	567
1. <i>Júpiter</i> : los horizontes del pretexto y contexto.	567

2.	“Versos”: horizontes del pretexto y el contexto de “Patria”	572
3.	La simbología de Gavidia en los poemas “Versos” y “Sóteer”	586586
B.	La simbólica nacional: el camino hermenéutico hacia el corazón de la “Nación”	592592
1.	Análisis e interpretación del corpus “Júpiter”	593593
1.1	El sentido de la historia y los personajes	605600
1.2	Los temas y categorías desarrolladas en cada acto.	609602
1.3	Interpretando la metáfora gavidiana de Júpiter.	605
1.4	Treinta y ocho poemas para la Patria.	609
2.	Análisis e interpretación del corpus “Patria”: un primer rodeo.	610611
C.	El sistema categorial de Gavidia y su relación con un proyecto nacionalista.	621
D.	Interpretación de la simbólica nacional del discurso gavidiano	62627
	CAPÍTULO XIV: METÁFORA Y UTOPIA EN LA POESÍA DE GAVIDIA	632
A.	Las metáforas gavidianas y su proyecto político.	632
B.	Historia y destino nacional: La Patria Grande Centroamericana.	644
C.	El imaginario poético y la construcción del discurso nacional.	647
D.	El discurso gavidiano en el contexto actual.	658
	CONCLUSIÓN: UN DIÁLOGO CON GAVIDIA	664
	BIBLIOGRAFÍA	684
A.	Obras de Francisco Gavidia (clasificadas por áreas)	684
1.	Artes.	593684
2.	Educación.	593684
3.	Lenguaje.	593685
4.	Letras	593686
5.	Teatro	593687
6.	Sobre costumbres y lugares de San Salvador.	593688
7.	Historia, Política y Filosofía.	593688
8.	Colecciones básicas.	593689
B.	Obras sobre Francisco Gavidia	689
C.	Bibliografía general	691
D.	Diccionarios y obras de consulta	711

INTRODUCCIÓN

La idea de nación que se funda teóricamente en la democracia, la república soberana, el Estado laico, los derechos ciudadanos, el orden fundado en la ley, e ideológicamente en la identidad y el sí mismo nacional como pueblo ciudadano, pareciera ser la expresión de la elevación de la convivencia, pero su construcción no ha conducido a resultados similares, en las diferentes regiones. Esto ha sido uno de los motivos de interés que primero motivaron la presente investigación, comprender cómo las naciones surgidas en los siglos XIX y XX, construidas teóricamente desde un mismo ideario de convivencia política, salidos del vientre de la modernidad, distan mucho en sus perfiles sociopolíticos y en la calidad de vida, convivencia y resultados. Pero más que nada, otro motivo radica en que, en muchos casos, sus líderes han emergido de las filas de los intelectuales, convirtiéndose en ideólogos de la nación.

Acá nos interesa el caso de las naciones centroamericanas y sus ideólogos nacionalistas, especialmente la función que los intelectuales y la literatura han desempeñado en la construcción de un ideario nacional que, como veremos, sigue siendo un diseño postergado a la espera sombría de su realización. Una condición a la cual han respondido sus poetas tratando de comprenderla.

En el presente estudio, el foco de nuestro interés lo situamos en una triple problemática: primero, resolver la validez de la verdad poética y su capacidad de profundizar en el ser de la realidad. Segundo, comprender desde el discurso poético el fenómeno de la nación salvadoreña y descubrir el imaginario que sus ideólogos crearon e introdujeron a los pobladores, el apropiamiento de éste, así como su relación en el concierto de las dinámicas mundiales. En el caso de la región, lleva a preguntar por la plataforma política y el trasfondo filosófico e histórico-cultural que han sostenido el discurso

nacional: En el caso salvadoreño, queremos preguntar si su dinámica histórica ha sido alentada desde un proyecto e ideario nacional y, si es así, cuáles han sido sus fundamentos.

Como se puede apreciar, nos encaramos con uno de los problemas relacionados directamente con la modernidad. La construcción del Estado-nación; la cual, según una de las tesis fundamentales de Ernest Gellner, constituye una característica intrínseca de la industrialización. Modelo cuya difusión ha sido desigual, a causa de la necesidad que demanda: cambios radicales en la configuración política, social y cultural de las sociedades en las que ha surgido tempranamente, y en las que se difunde. Un cambio que Gellner identifica con el surgimiento de un nuevo modelo de Estado: el Estado nacional, por lo que la nación para él resulta un fenómeno propio de la modernidad; como condición para la funcionalidad de la sociedad industrial. Por lo que el fenómeno nacional le resulta inherente a la sociedad industrial. Un proceso paradójico, como modelo a realizar en Centroamérica, pues en el momento de la adopción de dicho modelo político, las sociedades centroamericanas estaban muy lejos de constituir sociedades industriales. Por lo que la nación se ofrece como extensión y avance de un modelo ajeno al desarrollo de la región, pero obligado como condición mundial.

La tercera problemática nos lleva al cómo y por qué se adopta, entonces, dicho modelo y cómo fue concebido por sus ideólogos en su función y funcionamiento en el marco social, cultural, político y económico. Así como a preguntarnos por los espacios literarios en los que podemos encontrar material para comprender las ideas y el proceso histórico de su despliegue y los mundos que en dichos textos se figuran y configuran.

Asumimos que la literatura nos ofrece variados ejemplos para acceder a tales mundos, sobre todo a través del género novelístico, el dramático y, por supuesto, a través de los ensayos de creación. Nuestra pregunta genérica base, y también nuestro reto particular, es el de saber si puede el poema construir un ideario nacional capaz de trasladarnos al ámbito socio-histórico y político, para revelarnos claves que nos permitan comprender ese proceso histórico y su devenir. Por ende, la pregunta que sale al paso es si existen

textos poéticos a través de los cuales se nos revela tal ideario nacional salvadoreño.

Según hemos dicho, para E. Gellner, la construcción nacional mantiene una relación con la sociedad industrializada, que se puede definir como co-determinante. De igual forma, nos preguntamos por los imaginarios nacionales, ya que son parte fundamental del proceso legitimador en la configuración de las naciones: imaginarios nacionales con o sin ombligo histórico.

Imaginarios e idearios dan origen a un plan cultural coherente con las nuevas necesidades socioeconómicas, diseñado por los agentes político-culturales que participan del proceso y ostentan los espacios de decisión, articulados con el Estado. Un proceso de homogenización y conversión de la población en pieza ciudadana, que ha sido posible gracias a mecanismos como la creación de un sistema educativo, o a través de otros sistemas de control y hasta de exterminio Estatal. En esta tesitura, como veremos, se han jugado históricamente las posibilidades de la nación.

Por ello, la viabilidad nacional pende en mucho del imaginario colectivo y de los ideales promovidos por los líderes. Esos ideales e imaginarios funcionan como un programa político para la acción. Un programa que lleva implícito a los agentes y a las actividades para la homogenización cultural, lingüística y comunicativa, demandada por la nación para hacer funcionar la sociedad industrial. Gellner ve en ese proceso la importancia fundamental de la educación y los agentes de educación en la configuración de dicha homogenización cultural. Ya que ella permite a los individuos y pequeños colectivos desarraigarse de las relaciones de la cotidianidad para filiarse a una entidad abstracta e identificarse con ella y llevarlos a funcionar dentro de las normas que demandan las nuevas relaciones económicas.

De modo que el imaginario nacional actúa como elemento que cristaliza un ideal, vehiculiza valores y sentido de pertenencia. Figuras míticas y glorias pasadas, ideas del sí mismo, que funcionan como ingredientes cohesionadores que frenan la tendencia a la dispersión. Organizado en un programa político ideal (ideario), y destinado a orientar la acción. El imaginario se canaliza a través de diferentes medios, que lo injertan al tejido cultural, haciéndolo parte

del mismo. Medios como el arte, la educación o la cultura devienen instrumentos necesarios de todo ideario.

Lo interesante del arte es que a diferencia de la educación puede ir más allá de la intención explícita, de las ideologías heridas por el poder y mantenerse en los límites de la utopía. Por su naturaleza, el arte lleva inscrito un ver más, una función crítica y trascendente, que nos abre a otros modos del ser de lo real.

Las evidencias históricas muestran que la construcción (exitosa o no) de la “nación” afectará la viabilidad, calidad y temporalidad del proceso de industrialización y sus mutaciones; y, por tanto, a la calidad de vida de los individuos y de las sociedades, así como a la estructura de convivencia y gobernabilidad de dichas sociedades. Se comulgue o no con las tesis de Gellner, que acá se adoptan, matizadas en el debate filosófico y político actual sobre el tema, el hecho que se pone de manifiesto es que grandes regiones del planeta se han proclamado naciones, pero no todas exhiben una correlación proporcional similar entre el desarrollo industrial, económico, político, con el social y la promoción humana. Este es el caso de Centroamérica. Una sociedad que clama por un mundo inclusivo, donde la ley sea el crisol de los derechos humanos y dicte el orden social, de manera que la democracia deje de ser una mera formalidad.

La necesidad de comprensión de tales sustantividades y procesos nos ha llevado a analizar su dinámica histórica a través de su expresión poética. Consideramos que puede contribuir a la comprensión de los procesos actuales y los problemas con ellos asociados. Más aún, valoraremos el hecho de que la poesía haya sido la expresión privilegiada de la región para dar voz a los acontecimientos y uno de los espacios donde ha nacido el sentido histórico de la construcción social de la realidad.

Para el caso de la región centroamericana, y específicamente el caso de El Salvador, proclamado como nación, pero que se vive como “nación fallida”¹, resulta importante profundizar en su enmarañada complejidad sociopolítica. El

¹ Explicaremos más adelante esta denominación, muy presente en nuestros análisis.

Salvador se encuentra en una nueva coyuntura histórica en la que debe refundar su formación político-social, luego de resurgir de un período de guerra civil de 12 años y de una posguerra de dos décadas. En el país se ha desplazado por primera vez del poder a la derecha por vía del voto, lo que ha colocado en el gobierno a una izquierda que ha prometido cambios sustanciales y la superación de los problemas nacionales que día a día parecen agravarse. Nos interesa comprender la situación nacional, por la posibilidad de llevarnos a superar errores y dar esperanza para el futuro.

En este escenario político es urgente un análisis filosófico-científico, sensible con la situación salvadoreña y sus problemas. Situación que por el momento se mantiene en un círculo vicioso de crónica inestabilidad civil, marcada por una profunda e histórica exclusión social, corrupción y prejuicios sociales que amenazan la gobernabilidad y sustentabilidad económica. Un mundo que se encuentra sitiado por el crimen organizado y las pandillas. Comprometida con ese análisis riguroso y reflexión crítica, en la presente investigación queremos acercarnos al fenómeno desde un ángulo que generalmente no es abordado y que puede abonar a la comprensión de los problemas que agobian al país, y que además están presentes, con sus matices y grados de intensidad, en otras regiones con la que se comparte una historia similar, como es el caso de México, Guatemala, Honduras, y otras regiones de América Latina.

Así, la presente investigación, titulada *La construcción del discurso nacional en El Salvador a través de la hermenéutica de los textos poéticos de Francisco Gavidia*², tiene como finalidad desentrañar aspectos centrales del fenómeno político nacional, a través de la comprensión de la textura poética tejida por una de las figuras literarias, reconocida como el fundador de la literatura salvadoreña. Una finalidad acorde con el pensamiento estético de Gavidia, en la medida en que él mismo ha reconoció que uno de sus grandes motivos poéticos ha sido la Patria.

Por tanto, se partió del propósito de interpretar y comprender su discurso

² Su nombre completo era Francisco Antonio Gavidia Guandique (San Miguel, 29 de diciembre de 1863 - San Salvador, 22 de septiembre de 1955). A lo largo de este trabajo nos referiremos a él como Francisco Gavidia, forma abreviada con la que quiso ser conocido.

poético, a fin de comprender la filosofía sustentadora, el imaginario nacional que subyace y el ideario nacional que plantea. El objetivo de tal propósito responde a la necesidad de contar con medios válidos para interpretar el rol de los intelectuales en la dinámica de la construcción nacional salvadoreña, y con ello, identificar en su imaginario e ideario el relato nacional y modelo de nación, de sociedad y de ser humano que sostienen. De tal forma, asumimos que tal saber posee el alcance para devenir herramienta de lectura para la comprensión de la historia nacional contemporánea.

Los criterios aplicados para la elección de Francisco Gavidia, y los textos que de su labor se han seleccionado, obedecen a juicios históricos y literario-filosóficos. Gavidia ha sido reconocido como una de las más importantes figuras de la literatura salvadoreña por la crítica nacional e internacional, no solo por la altura de su producción literaria, sino como intelectual e ideólogo, y cuya labor se desarrolla durante períodos claves de la historia nacional salvadoreña: los inicios del modelo nacional, basado en el canon europeo y sostenido en un modelo agro-exportador mono-cultivista

Se trata de un modelo instaurado en El Salvador, según los economista e historiadores salvadoreños, a partir de las últimas décadas del siglo XIX y que se colapsó en la década de los 60, con la frustrada instauración del modelo tardío de industrialización que culminó con la crisis del Mercado Común Centroamericano y la consecuente y nefasta ruptura comercial entre Honduras y El Salvador. Dicha situación agravó los problemas socioeconómicos y aceleró el descontento nacional y la agitación social proveniente de la organización y articulación de fuerzas sociales: obreros, campesinos, profesionales, empresarios progresistas e intelectuales. Un proceso que culminó con la formación política alternativa más importante en la historia del país el FMLN (Frente Militar de Liberación Nacional), el Golpe de Estado del 79, la ruptura del Estado de derecho que nunca fue muy funcional y el desarrollo de la guerra civil de 12 años.

Así, este escritor se encuentra situado entre períodos críticos de la historia nacional: los inicios de la nación como república, su despunte y estancamiento. También es un poeta en tránsito entre el devenir de las ideas del siglo XIX y del

XX. Una etapa, como veremos, de disoluciones y desilusiones intelectuales, antropológicas, sospechas, búsqueda de alternativas, esperanzas y novedades.

Nuestro estudio mostrará como Gavidia fue un escritor convencido de los ideales humanistas y republicanos, de la democracia y la libertad. Pero veremos que en esa búsqueda se constituyó en un filósofo visionario que logró ver más allá de su tiempo y se adelantó proféticamente, en el sentido de suponer un futuro desde una crítica utópica a su realidad. Participó activamente con su pluma como ideólogo comprometido desde su quehacer literario: ideas políticas, filosóficas, pedagógicas, éticas, literarias fueron abordadas y desarrolladas con coherencia interna y originalidad, generando un pensamiento antropológico, ontológico y ético a lo largo de su labor intelectual. Pese a ello, gran parte de su obra se perdió, y como veremos la sobreviviente aún espera ser estudiada. Gavidia aún aguarda para dialogar con nosotros, pues como veremos, esa es la palabra adecuada para definir su intención: dialogar, compartir puntos de vista y, a ser posible, ponernos de acuerdo en cuestiones esenciales.

Para lograr tal propósito fue necesario descubrir en dicho pensamiento el ideario de nación y un imaginario. Para ello fue menester contar con un camino y unos medios que nos permitieron transitar por su literatura. Tal camino y herramientas nos lo permitió el enfoque de la filosofía hermenéutica, un camino de acceso a la realidad a través de la comprensión de los textos en los que la realidad habla. Un camino que se ha ido construyendo a través de la comprensión de las diferentes modalidades discursivas del lenguaje.

En función de dicha finalidad desarrollamos una metodología que demanda la articulación de diferentes momentos que convergen en la sustentación teórico-metodológica que nos ha permitido el análisis de los textos y abre la vía al pensamiento político que subyace en ellos y permite situar los textos en la red de horizontes en los que el pensamiento se hace texto y los textos horizontes de la verdad, configurándose en medios portadores de realidad y de su comprensión.

En este camino ha sido necesario el develamiento de la organización del

lenguaje y la comprensión de lo que dice. Lo primero ha sido el hallazgo de las claves hermenéuticas para leer a Gavidia. Hallazgo que nos permitió la construcción de las categorías teórico-metodológicas que funcionan como nuevos lugares de lecturas o hipótesis de comprensión. Ellas demarcan y guían hacia la sustentación de los parámetros filosófico-políticos y hermenéuticos sobre el tema.

Se abre así un nuevo nivel de lectura desde tales parámetros que ha supuesto el análisis de las categorías claves: nación, nacionalismo, patria, pueblo, Estado, imaginario, ideología, utopía, cultura, historia, ideario, discurso, recepción, metáfora, símbolo; y su comprensión en un diálogo con los horizontes de lectura definidos por nuestra metodología y los textos. El último tramo del camino resulta de un proceso unitario de interpretación-comprensión. Un ponerse en la situación del otro, en su experiencia y representarlo, como lo entiende Gadamer y veremos más adelante. Un proceso de comprensión, que integra el recurso gadameriano de la fusión de horizontes y el arco hermenéutico ricoeuriano.

Para lograr el fin y objetivos del presente estudio, organizamos nuestra investigación en tres grandes partes, que subsumen los diferentes momentos de la investigación.

La primera se corresponde con la exposición teórico-metodológica de la investigación en la que construimos el objeto de estudio y damos cuenta del estado actual del proceder hermenéutico y sus posibilidades. Para ello presentamos las teorías fundamentales desde cuyas tesis y categorías construimos nuestro instrumental de análisis e interpretación. Exponemos los referentes teóricos para el análisis hermenéutico y político. Para lo cual seguimos las ideas de la hermenéutica gadameriana y ricoeuriana. Para la intervención y comprensión del hecho literario, como lenguaje poético, nos auxiliamos de manera fundamental, pero no exclusivamente de los procesos y categorías poéticas de J. Cohen, por resultarnos coherente y productivo con la idea de metáfora en Ricoeur. Un concepto, como veremos, fundamental para nuestro estudio.

En el ámbito de la filosofía política, y luego de considerar las diferentes

posiciones sobre el origen y naturaleza del fenómeno nacional, nos dejamos guiar por Ernest Gellner y sus tesis sobre la nación y el nacionalismo. Éstas las complementamos con las de sus analistas y críticos; así como por teóricos adicionales que se han acercado al enfoque que acá se pretende, tal es el caso de Juan Carlos Sánchez, en su ensayo, *La nación inacabada*, del cual construimos la categoría de “nación fallida” para aplicarla como concepto definitorio del caso salvadoreño, por resultar coherente y enriquecedor de las tesis de Gellner, y con la finalidad de comprender mejor la historia y condición de la formación política salvadoreña.

De José Luis González y otros, nos apropiamos de los elementos que nos permiten el análisis de los conceptos de patria y patriotismo, de frecuente uso en los discursos que constituyen nuestro corpus de análisis: el poemario *Patria* y el drama histórico *Júpiter*. Desde estos miradores nos acercamos a otras propuestas que matizan y enriquecen nuestra comprensión, como los ofrecidos por Ortega y Gasset, Laín Entralgo, Ramón Máiz, y otros avanzados en el tema. En esta primera parte, ofrecemos las categorías fundamentales que hemos presentido, en nuestro primer nivel de interpretación, a fin de entablar el diálogo con los textos poéticos de Francisco Gavidia. Estas categorías son claves hermenéuticas que surgieron de un primer nivel de lectura del corpus.

Por ello, el otro momento fundamental que ocupa la primera parte del estudio consiste en la construcción de la metodología, que supone cuatro momentos. Para lo cual seguimos las tesis de H.-G. Gadamer y Paul Ricoeur y sus continuadores; y de ello, derivamos el instrumental de análisis e interpretación hermenéutica. Este proceder demanda la contextualización de los textos a interpretar. Por lo que la primera parte finaliza el aparataje teórico hermenéutico que valida la metodología.

La segunda parte aborda la construcción de categorías de análisis y conduce a los demás elementos claves de la metodología. Analiza la intercepción entre literatura política y filosofía, los componentes y condiciones del hecho político en la región, visto desde diferentes estudios que nos anteceden, y dan cuenta de otras miradas literarias, que han hecho de la situación política, objeto de su labor literaria e intelectual. Un recorrido que

abarca escenarios concéntricos desde lo iberoamericano a lo local.

La última parte deslinda diferentes horizontes de lectura: historia, cultura, literatura, filosofía, política, así como la situación actual de los estudios de los textos gavidianos; y luego su análisis e interpretación. Paso que nos ha permitido el acceso y la exteriorización de su pensamiento filosófico. El cual, según veremos, resulta original y sustentador de su pensamiento político y del ideario nacional subyacente en los textos.

Esos momentos permiten la identificación del pensamiento político y su intención, así como el descubrimiento de la intención de su labor poética y de su palabra. La que veremos se adelanta a su época, anunciando la necesidad de una nueva humanidad y en ello la labor del poeta-filósofo, del intelectual y de una nueva filosofía: la filosofía del cuidado, del amor, que de paso a una ética de la corresponsabilidad, en un mundo que cada vez más parece amenazado por la desintegración a que conduce, dicho en lenguaje levinasiano, la totalización del otro. Situación que para Gavidia es resultado de una práctica dominada por las relaciones de interacción social.

Para Gavidia, el egoísmo extremo, la ambición sin límites, la exclusión del otro, se han situado como mediación de la interacción humana y marcan la dinámica social, política y cultural. Pero a la vez, es un mundo que Gavidia comprende como capaz de poder transformarse en voluntad de diálogo y acuerdo. Condición en la que ve posible la superación de la dispersión y auto-aniquilación, a que lleva el predominio del interés egoísta del sujeto libre. Esta posición, para Gavidia, al dominar la acción social resulta en la configuración de una estructura intersubjetiva fundada en la violencia, que funciona como causa del fracaso de la convivencia.

A lo largo de su labor, Gavidia se enfrentó a dos preguntas fundamentales: ¿cómo lograr armonizar el interés social con el individual?; y su complemento, bien representado en la pregunta formulada por J. A. Marina, en su libro *Las culturas fracasadas*: ¿Es posible que individuos inteligentes y libres, orgullosos de su autonomía, puedan convivir armoniosamente?

Veremos que Gavidia se inició con la pregunta contraria: ¿Es posible que hombres formados en la esclavitud, la excusión, la corrupción, puedan convivir

armoniosamente como hombres libres y comprender la idea del bien común y la responsabilidad común de la libertad? Ese pensamiento aletea desde lo profundo de su obra prístina, en su *Júpiter* y cierra el ciclo respondiendo en su obra de madurez, *Sóter*, medida por su conjunto de poemas que compone el poemario *Versos y Patria*, razón de la selección de dichos textos como corpus de análisis.

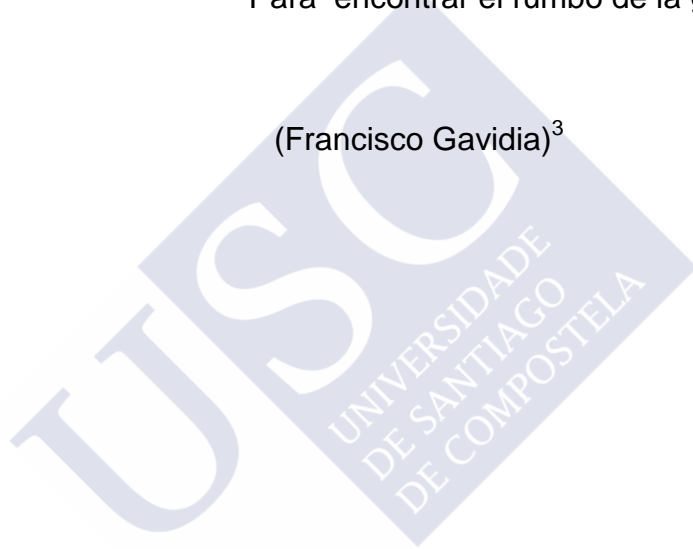


PRIMERA PARTE: MARCO TEÓRICO-METODOLÓGICO



“¡Oh, Patria! Oh Centroamérica,
Necesitas con vuestras propias manos
Levantar vuestra lápida mortuoria
Que gravita en la tierra como un monte
E interroga después el horizonte
Para encontrar el rumbo de la gloria”

(Francisco Gavidia)³



³ GAVIDIA, F: “A Centroamérica”, en *Obras Completas de Francisco Gavidia*; obra poética, VI. Ed. Dirección Nacional de Publicaciones, San Salvador, El Salvador, 1974, p. 243.

CAPÍTULO I: PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

A. Idea del proyecto

1. De los orígenes de la investigación

La presente investigación tiene su origen en el deseo de articular una diáda teórico-pragmática para analizar la obra de Francisco Gavidia. Por un lado, la aceptación del principio de lingüisticidad de la experiencia humana, como lo que permite legitimar la relación entre lenguaje poético⁴ y realidad histórica. Lo otro ha sido la necesidad de dar respuesta a la pregunta histórico-política sobre el ideario de nación que ha dinamizado la historia política de El Salvador. La posibilidad de tal articulación constituyó el motor para estudiar la obra de Gavidia, desde una perspectiva hermenéutica.

El Salvador es un país de veintiún mil kilómetros cuadrados, situado en la cintura de América y cuyo perfil nacional se antoja a la vista del observador como una figura desgarrada desde sus orígenes. En contante torsión por llegar a ser lo que hace más de 170 años fue proclamado en su constitución, aspiraba a inaugurar un nuevo capítulo de la historia política de la región. Es importante considerar que la historia salvadoreña, si bien no idéntica, comparte muchos aspectos comunes con el resto de la región. Comprender su dinámica, sería un progreso en la captura del sentido de la historia de toda la región. Tarea que demanda una hermenéutica dedicada a restaurar el verdadero sentido que contienen los textos y los símbolos del discurso político y literario. Una búsqueda que permite explicar el proceso de constitución de la conciencia del “sí mismo nacional”, contribución a la que este proyecto se adhiere.

Para tal fin, hemos integrado la necesidad de comprensión del sentido histórico de un momento del acontecer de la realidad política salvadoreña y lo que nos aporta la hermenéutica para interpretar y comprender textos literarios

⁴ Los textos poéticos serán comprendidos como “textos eminentes”, aplicando la terminología de Gadamer. Sobre la definición que hace Gadamer de este término y la cercanía del término con el de “expresiones multívocas” de Ricoeur Cf. GADAMER, H, G: *El Giro Hermenéutico*, Ed. Cátedra, Madrid, 1998, p. 114.

de Francisco Gavidia, principal fuente y objeto de estudio de este trabajo.

No pretendemos dar cuenta de la totalidad del problema histórico-político salvadoreño; mucho menos pronunciar la última palabra, sino solo desbrozar el camino hacia la comprensión de la realidad inmersa en los textos “poéticos”, que constituyen nuestro corpus de análisis, fundamentalmente el poemario de Francisco Gavidia: *Patria* y el poema dramático *Júpiter*. Fuentes muy reveladoras y que, sin embargo, no han sido consideradas seriamente como portadoras de un mensaje filosófico, histórico y político a través de su naturaleza poética. Así pues, uno de los supuestos básicos de nuestra investigación sostiene la validez de dichas fuentes como forma de conocimiento de la filosofía política de un autor clave en el panorama literario y cultural de El Salvador.

En tal sentido, consideramos que su obra poética constituye un punto de vista novedoso y fundamental para acceder a nuevos saberes de nuestra realidad nacional e incluso regional. Nuestro proyecto ha permitido, pues, un doble movimiento: la construcción del camino de acceso a la comprensión filosófica de la obra literaria y a través de dicho tránsito, comprender el discurso político gavidiano, que encontramos tras el análisis de su poesía; como un saber que busca construir las señas de identidad de toda una nación y, desde ellas, un ideario nacional para fundamentar la nación salvadoreña; así como, un análisis filosófico, antropológico e histórico-político, que deja al descubierto las amenazas para el éxito del proyecto político nacional, análisis de gran validez actual.

La construcción del camino hacia la verdad de los textos poéticos, la hacemos de la mano de la hermenéutica, una vía que se ha venido perfeccionado desde el siglo XIX, pero que hunde sus raíces en la propensión connatural al hombre de interpretar los mensajes y signos de los otros. Una hermenéutica primaria, circunscrita al ámbito comunicativo, a partir de la cual, se han creado otras más complejas para interpretar y comprender muestras más ricas y sutiles de la creatividad, en todos los campos del conocimiento y de la acción.

Esta investigación resulta también una experiencia de conocimiento. Un

viaje por los caminos de la interpretación y de la reflexión sobre los textos constitutivos de un discurso nacional. Un viaje sostenido en las tesis fundamentales de la hermenéutica filosófica, que resumidamente ofrecemos a continuación y cuyo desarrollo lo abordamos en el siguiente capítulo:

Tesis 1: El lenguaje no es un suplemento de la comprensión. Comprensión e interpretación van entrelazadas mutuamente. Ricoeur ha hecho célebre una fórmula que nosotros subscribimos: “interpretar más para comprender mejor”. La interpretación lingüística nos lleva hacia la comprensión del sentido, un espacio privilegiado en el que se reúne el legado de la tradición y la cosmovisión inherente al presente⁵.

Tesis 2: No hay una experiencia previa al lenguaje, la experiencia humana está, pues, estructurada lingüísticamente. En los textos escritos hay una verdad que quiere ser comprendida, no como contingencia de su autor, pues los textos tienen una vida propia, de alguna forma se han liberado de las ligaduras con su autor para abrirse a todos los lectores posibles.

Tesis 3: En la obra de arte, y particularmente en la literatura, viaja una verdad que interpela al presente, que se reconoce en ella, y en la cual se reafirma, pues le concede una nueva valencia óptica.⁶

Tesis 4: La filosofía es reflexión que debe recurrir a un lenguaje simbólico y, por tanto, convertirse en interpretación, ya que la *“reflexión es la apropiación de nuestro esfuerzo por existir y de nuestro deseo de ser, a través de las obras que dan testimonio de ese esfuerzo y de ese deseo”*.⁷

Tesis 5: “(...) es posible comprender muy bien gracias al arte que ese entender tiene el carácter de un acontecer. Acontecer quiere decir aquí que nosotros somos dueños y señores de la verdad, de la que se nos hace partícipe en el arte”⁸. La situación de lo hablado debe concebirse desde la situación

⁵ Cf. DUTT, C: *En conversación con Hans-George Gadamer. Hermenéutica-Estética-filosofía Práctica*, Ed. Tecnos, Madrid 1998, p. 41-43.

⁶ En relación a la acotación del carácter de ocasionalidad que le atribuye Gadamer a la obra de arte, en *Verdad y Método*, véase. GRONDIN, J: *Introducción a Gadamer*, Ed. Herder, España, 2003 pp. 85-87.

⁷ RICOEUR, Paul: *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de Hermenéutica*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006, p. 299.

⁸ GRONDIN, J: *Introducción a Gadamer*, p. 92.

dialogal, desde la dialéctica de pregunta y respuesta que permite el mutuo entendimiento y la articulación del mundo que comparten el texto y su intérprete.

Tesis 7: Lo peculiar de la obra de arte es que nunca se comprende del todo. Nunca obtenemos una respuesta efectiva que permita decir <<ya lo sé>> Obtenemos de ella una información correcta... y nada más. No podemos sacar de una obra de arte toda la información hasta dejarla vacía... Esto hace que perdure una obra de arte (...). La duración es una nota característica de la obra de arte.⁹

Por tanto, en el presente estudio asumimos las tesis de la hermenéutica filosófica desarrolladas por H. G. Gadamer y P. Ricoeur sobre la relación entre lenguaje, pensamiento y realidad, interpretación-comprensión-verdad, diálogo e intersubjetividad, lectura y recepción del texto. Herramientas con las cuales se abordará el problema central de este proyecto, que gira en torno a la interpretación-comprensión del discurso nacional salvadoreño, acontecido en la obra literaria de Francisco Gavidia.

2. Del drama nacional que alienta el proyecto.

En 1842, diecinueve años después de la declaración de independencia de las provincias de Centroamérica, se proclamó la fundación de la República “del Salvador”¹⁰. Este nuevo proyecto político fue resultado de la fallida idea inicial: la fundación de la gran nación Centroamericana, acorde al modelo político federal. Con la fundación de la nueva República salvadoreña, se abrió el telón a un nuevo drama político que pondría en acto una nueva obra política. El éxito de este proyecto político demandaba la existencia de unas condiciones ideales mínimas, que suponían una serie de transformaciones en los ámbitos económico, social y político. Tal es el caso de la transformación de la población en sujeto nacional; es decir, pasar de populacho a pueblo-ciudadano, el cual

9 GADAMER, H.G: *Verdad y Método* Vol. II, Ed. Sígueme, Salamanca 1992, p. 249.

10 La asamblea centroamericana proclamó, el 1 de julio de 1823, la independencia de España, México o cualquier otra nación y se constituyeron las Provincias Unidas de Centroamérica. El 22 de diciembre de 1823 la Alcaldía Mayor de Sonsonate y la Intendencia de San Salvador acuerdan unirse. Ahuachapán rehúsa hasta el 7 de febrero de 1824, cuando las dos provincias se unen totalmente y forman el Estado del Salvador, perteneciente a las Provincias Unidas de Centroamérica”. Véase en BALDOVINOS, Roque (coord.): *Enciclopedia de El Salvador*, Tomo I, La época colonial, Ed. Océano, Barcelona.

debía encarnar la voluntad nacional necesaria para la comprensión, y el acuerdo mínimo para el consenso que demandaría la república democrática que se prometía.

De tal modo que el involucramiento de los actores sociales que se verían actuando en dicha obra nacional era la premisa básica de su fundación. Suponía la existencia o compromiso con el desarrollo de los medios para fundar una conciencia nacional, así como suponía la difusión sostenida del proyecto nacional. Pero el proyecto daba inicio pese a la inexistencia de tales condiciones.

Tal nobilísima y novedosa “nación” constituía el proyecto político de unos pocos productores y directores del nuevo escenario. Una obra en busca de personajes. El liderazgo de este proyecto nacional estaba constituido por un pequeño grupo de propietarios de haciendas que, sumadas, conformarían el territorio del nuevo Estado Salvadoreño, el cual albergaba, entre los límites de unas y otras propiedades, una tradicional estructura de tierras “comunales”, que pertenecían a las comunidades indígenas, quienes vivían regidos por un orden y una cultura ajenas a todas esas nuevas disposiciones “modernas”. Así como un conjunto de minifundios en manos de mestizos, quienes los destinaban a la autosatisfacción de sus necesidades. Grupos que conformaban la mayoría de la población y quienes, lejos de verse beneficiados por el nuevo proyecto, se verían afectados por el mismo.

Enteradas o no, vinculadas cultural y económicamente o no, estas poblaciones nativas y mestizas, que ahora pasaban a constituir la población salvadoreña, amanecían, estrenando una nueva maquinaria de organización política: la nación Salvadoreña. Tal suceso, que si bien por el momento, no parecía afectar a las vidas de aquellos grupos de ciudadanos debutantes, pronto serían reclamados para formar parte, de una forma u otra, de aquel inverosímil elenco. Estaban destinados a verse afectados por las decisiones y criterios de los directores y productores de aquella obra, y a constituirse, por la fuerza, en protagonistas y antagonistas de un drama, a cuya escritura del guion no habían sido convocados y apenas sabían de su existencia.

Si tal escenario resultaba inadecuado para la realización de la obra

nacional, más grave aún resultaba la inexistencia de razones que motivaran a tales comunidades y a sus descendencias, a sentirse impelidas o motivadas para apropiarse de su papel de ciudadanos y lo que en ello se jugaba, en función del desarrollo feliz de la nueva obra. ¿Por qué razón estarían dispuestos a querer participar del ideal de construir una nación moderna? ¿Por qué habrían de participar libremente y en consenso a favor de un “nuevo contrato social”? Ni siquiera estaban enterados de qué iba y cómo iba una nación: era imposible que supieran a qué se les invitaba, por aquellos, que todavía no habían resuelto bien el drama y se debatirían en terribles guerras intestinas.

Contrariamente, dichas comunidades habían vivido en sospecha permanente de aquellos que ahora los convocaban: los terratenientes, el clero y un pequeño grupo de comerciantes, todos ellos no formaban parte de sus comunidades. Eran, más bien, grupos ajenos que representaban una amenaza a su forma y fuente de vida: la tierra, su mayor lazo vital. Ciertamente, la tierra sería la fuente del conflicto fundamental entre los líderes y el pueblo. Conflicto que comenzaría a dar frutos tempranos. Como se vería cuando a diez años de la recién estrenada “República”, el grupo nativo de los Nonualcos se levantó contra el poder estatal¹¹. Este hecho culminaría con la ejecución ejemplar del líder indígena: Anastasio Aquino, cuya cabeza fue expuesta en una pica a la vera del camino, anunciando el signo que caracterizaría la dinámica de las nuevas relaciones de poder entre el gobierno y los gobernados, bajo el supuesto “nuevo orden político”.

Pocos esfuerzos de comprensión acerca del acontecer histórico de la nación salvadoreña, se han realizado a nivel historiográfico. Pero una parte de esos esfuerzos se encuentran en el discurso literario, que como tal, constituye una labor de lectura y comprensión de la realidad y expresión simbólica de la misma. Pero, por su naturaleza, demandan, a su vez una tarea de interpretación. Este corpus literario todavía espera la generosidad de lectores e investigadores que se apropien de su sentido y clarifiquen el ser histórico que

¹¹ Este grupo de etnia lenca asentado tradicionalmente en la zona para-central de El Salvador, se levantó contra el poder institucional para reivindicar su derecho a la tierra comunal.

en ellos mora.

Las razones de este prolongado compás de espera son muchas. Pero una muy importante es el prejuicio existente hacia la posibilidad misma de que exista una filosofía política en el interior de las obras literarias. Quizás porque los géneros literarios no han sido considerados formalmente como “textos eminentes”, como fuentes de acceso a la verdad que permitan, como dice Gadamer, comprender “de otro modo”; de ese otro modo que nos coloca frente a la cultura y al sí-mismo nacional.

En la actualidad la situación no ha cambiado sensiblemente. Pareciera que las interpretaciones históricas realizadas, no han abundado, ni ahondado en la comprensión sustantiva de las causas del fracaso del proyecto nacional. Y, mientras tanto, la “nación” sigue dando tumbos sin llegar a “ser”. Tal situación señala un vacío de auto-comprensión del ser nacional y la historicidad en la que se funda, y resulta obstáculo para atinar con el modo nacional adecuado para que el proyecto “nación salvadoreña” alcance el punto de madurez y preparación necesaria, para el giro airoso, en el concierto de las naciones, que demanda el mundo actual.

Ciento setenta años después, los hechos muestran que el drama de la “nación” no ha salido como se esperaba. Es el momento de formularse preguntas originarias respecto a la fundación y mecanismos de constitución de tal proyecto. Preguntarse por el ¿cómo se esperaba que resultara, dadas las condiciones del origen?, ¿cuál fue el ideario nacional que pusieron en marcha aquellos primeros nacionalistas, patriotas o padres de la patria?, ¿qué mecanismos económicos y sociales se propusieron para su marcha?, ¿qué mecanismos políticos y de consenso estaban en juego para activar las condiciones del modelo nacional contenido en su ideario? ¿cuál fue el análisis que se plantearon, sobre las causas de los continuos fracasos del proyecto? Responder a estas preguntas supone una comprensión obligada del proceso, de la historicidad del hecho nacional salvadoreño. Una necesidad de dialogar con el pasado desde el presente, acaso de practicar lo que Gadamer denomina una “fusión de horizontes” entre el pasado y el presente.

Al respecto de la utilidad de ese saber histórico, Nietzsche sostenía que:

“(…) necesitamos la historia para la vida y la acción, y menos para encubrir la vida egoísta y la acción vil y cobarde. Tan solo en cuanto la historia está al servicio de la vida queremos servir a la historia”¹².

Precisamente, la vida actual es la que convoca a “comprendernos” en tanto que sujetos de una historia que se nos ha entregado como libreto para actuar en el siguiente acto del drama humano salvadoreño, que ya no es tan particular en un escenario mundial globalizado.

El origen de este proyecto de investigación tuvo, entre sus finalidades, acometer una comprensión histórica de la nación salvadoreña. Pero no recurriendo a los habituales textos y documentos históricos, sino desde unos textos poéticos, en tanto que productos en los que el ser histórico se objetiva y expresa. Estamos ante una vía de acceso alternativa para la comprensión de la historia, más allá del canon que tradicionalmente se ha aplicado al estudio de la historia salvadoreña.

De ahí que las raíces de este trabajo se articulasen con el ejercicio de la aplicación hermenéutica (Gadamer), sostenida en un horizonte de comprensión-reflexión que nos permita acercarnos a esa realidad histórica que se nos ha vuelto extraña. Vamos tras el sentido del proyecto nacional, en su desarrollo histórico, contenido en el lenguaje poético escrito en un momento crucial del proyecto nacional, cuando el optimismo brillaba en el horizonte, pese a las dificultades.

Se demanda comprender cuál es el discurso nacional que vive en los textos poéticos de Gavidia. Si nuestra hipótesis de trabajo es correcta, dicha comprensión contribuirá no solo al reconocimiento del sí mismo nacional, sino a una reflexión sobre su sentido. Una cosmovisión que ayudará a valorar la oportunidad de una nueva etapa de la historia salvadoreña que conduzca a la pascua de una “nación inacabada” a una nación consolidada como hecho político, en el cual se alcance el ideal “republicano y democrático” proclamado en la Constitución. Tarea compleja, que demanda compromiso, voluntad de diálogo y comprensión entre todos los actores nacionales. Somos conscientes

¹² NIETZSCHE, F: *Sobre la utilidad de los prejuicios de la historia para la vida*, EDAF, Madrid, 2000, p. 32.

de que dicha tarea rebasa el fin y objetivos de este trabajo, pero confiamos en que pueda contribuir a enmarcarlos y orientarlos. Este es, en definitiva, el horizonte desde donde se lleva a cabo la investigación.

No pretendemos construir una filosofía política sobre el hecho nacional salvadoreño y mucho menos sustituir la necesaria praxis política. La idea de este proyecto es menos ambiciosa: se limita, en resumen, a acercarse desde un enfoque hermenéutico a fenómenos de expresión del ser histórico salvadoreño, que no han sido tradicionalmente considerados objetos de estudio para la comprensión de la historicidad salvadoreña, que se objetiva en dichos fenómenos expresivos. Con tal motivo, se estudiarán textos literarios, partiendo de la premisa de que constituyen fuentes valiosas, por su capacidad de descubrir áreas de la realidad que se le escapan a la ciencia y son ocultadas por las ideologías heridas por el poder.

Por ello, se ha elegido un acercamiento hermenéutico que desmitifique y descubra lo que los textos seleccionados nos están diciendo desde su plurivocidad, sin olvidar el valor semántico de los símbolos que los textos incorporan. Sobre este aspecto Ricoeur comenta en la discusión sobre la fuerza y debilidad de la hermenéutica que: "el simbolismo señala el estallido del lenguaje hacia lo otro diferente de sí mismo: hacia eso que llamo su *apertura*. Este estallido es el decir, y decir es mostrar, pero cada vez que el lenguaje opera y deviene de sí mismo, lo hace siempre como potencia que *descubre*, que manifiesta, que revela. Es entonces cuando *calla* ante aquello que dice"¹³.

Esperamos que, por este camino, levantemos una cosecha rica y reveladora de un ámbito de la realidad político-histórica salvadoreña que no puede darse ni comprenderse en su totalidad sino sólo a través de aproximaciones sucesivas, mediatizadas a través de textos y documentos. Ese es el camino que recorreremos para saber de nosotros mismos, como seres cuyo fundamento, como lo hizo ver Heidegger, es la "comprensibilidad", no sólo existencial sino temporal, histórica. Comprobaremos en el presente trabajo las posibilidades y vías de acceso a la realidad histórica que nos ha posibilitado la

¹³ RICOEUR, P: *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Ed. Fondo de Cultura Económica de Argentina, Buenos Aires, 2006 p. 65.

hermenéutica.

Por ello, la finalidad de esta investigación consiste en aplicar la hermenéutica filosófica para interpretar un trazo de esa historia nacional, que asumimos implicada en los textos poéticos que hemos seleccionado como corpus del análisis. De este modo, esperamos contribuir a la comprensión de la mismidad histórico-nacional, abriendo un camino inexplorado en la comprensión de nuestra historia y, en definitiva, de nuestra vida colectiva. Vamos pues, en pos de un trazo de la historia, elaborada simbólicamente en los textos literarios, pues como Gadamer ha sostenido, estaremos orientados por el lenguaje ya que: “quien piensa el ‘lenguaje’ se sitúa siempre ya en un más allá de la subjetividad”¹⁴. Comprenderemos de este modo lo que dice Gavidia, cuando expresa en la cita que encabeza esta exposición la necesidad de interrogar el horizonte, para encontrar el “rumbo de la gloria”, allende los juicios y prejuicios que en torno al sentido de sus versos se hayan generado. Este modo de conocer demanda asumir la actitud que nos propone Gadamer:

“Así, una de las experiencias más esenciales que una persona puede hacer es que otro le vaya conociendo mejor. Pero esto significa que hemos de tomar en serio el encuentro con el otro, porque siempre hay algo en lo que no teníamos razón ni la tenemos... Por el encuentro con el otro superamos la estrechez de nuestro saber corriente de las cosas... Se abre un nuevo horizonte hacia lo desconocido. Esto sucede en todo diálogo auténtico. Nos vamos acercando a la verdad porque no nos aferramos a nosotros mismos”.¹⁵

Para situar el presente estudio, hemos establecido un supuesto básico y un corpus de análisis. El supuesto es el de asumir que en los momentos del proceso de configuración de la nación se ha consolidado un ideario nacional en

¹⁴ GADAMER, H, G: *El giro hermenéutico*, Ed. Cátedra, Madrid, 1998, p. 24.

¹⁵ DUTT, Carsten (ed.): *En conversación con Hans Georg Gadamer: Hermenéutica, estética y filosofía práctica*, Ed. Tecnos, Madrid 1998, p. 54.

los textos (que Gadamer denomina “textos eminentes”¹⁶) que han sido producidos en diálogo con cada momento histórico. Por ello se configuran como condición que permite visibilizar el discurso nacional, para su interpretación y análisis.

Es en ese punto cuando surgieron otras preguntas básicas que guiaron la elección del corpus: ¿qué textos, de quién, de cuándo, a qué tipo de nacionalismo responde y por qué, y cómo acercarse novedosamente para comprenderlos? Preguntas que se resuelven en este itinerario de viaje para el cual se ha dispuesto un instrumental de categorías de análisis hermenéutico, del cual se dará cuenta en el apartado de la metodología, que sustentaremos teóricamente en este capítulo.

3. Propósito y dificultades

“Las naciones no son algo dado, sino una creación de los Estados y los nacionalistas. Los individuos a menudo tienen que elegir entre diversos nacionalismos que compiten entre sí”¹⁷. No se necesita mayor esfuerzo para vincular esta última cita con los versos que encabezan este capítulo. Esta invocación e interpelación a la “Patria” invita a cambiar y buscar su gloria por propia mano, a través de sacar a la luz, de desenterrar de la lápida mortuoria que pesa sobre la tierra de la patria oculta. Es una apelación a la construcción de un modelo político que anhela alcanzar los ideales humanos por medio de la construcción de la nación y, por tanto, de la colocación de sus fundamentos.

Todo ello supone un dónde y cuándo que se caracterizan por una trama local definida políticamente, la cual históricamente estuvo en sus primeras décadas condicionada por una estela de luchas entre caudillos latifundistas liberales y conservadores que aspiraban a la imposición de un orden político, que les permitiera el ejercicio del poder, al margen de la población de interés.

Pero todo orden, según Ricoeur, aspira al asentimiento de aquellos a

¹⁶ Op. Cit., p. 114. A este término al cual Gadamer acude y entiende como: “Toda expresión artística en su sentido más amplio... porque no agotan la conversación, sino que se ofrecen siempre de nuevo para que se les intente agotarla”, ver en “Der 'eminente' Text und seine Wahrheit, en “Gesammelte Werke”, tomo 8. Este término es compatible con lo que Ricoeur comprende como expresiones con sentido múltiple.

¹⁷ GELLNER, D. N: “Prefacio”, en GELLNER, E: *Nacionalismo*; Ed. Destino, Barcelona 1998, p.11.

quienes pretenden gobernar, por lo que, a juicio de este autor, intervienen dos factores: la “pretensión a la legitimidad por parte de la autoridad gobernante y la creencia en la legitimidad del orden, creencia sustentada por sus súbditos”.¹⁸

La segunda cita, con la cual se da inicio el apartado ha sido tomada del Prefacio, que David N. Gellner hace al libro de su padre titulado *Nacionalismo*. En ella alude al papel que juegan los diferentes agentes en la construcción de ese fenómeno político de la modernidad¹⁹ que hemos venido llamando “Nación”, y cuyo rodeo hacia su mejor comprensión haremos más adelante. Lo que se ilustra en esta primera parte es el establecimiento del problema de nuestro trabajo o idea del proyecto, su propósito investigado y el procedimiento para dar cuenta del objeto de estudio.

Respecto a dicho objeto describimos el estado actual de los estudios realizados en torno a la investigación que acá interesa: conocer y reflexionar filosóficamente el pensamiento político de uno de los escritores salvadoreños considerados por unos, un intelectual de los más prominentes y prolíficos, y por otros un idealista inconsecuente. Nos referimos a Francisco Gavidia, un escritor que transitó entre dos siglos y que vivió los albores del surgimiento del proyecto político nacional salvadoreño. Su vida transcurre en una etapa histórica de fundación nacional, denominada como “La República del Café”²⁰.

El propósito del estudio consiste en reconstruir el discurso nacional que subyace en sus textos poéticos, reflexionar sus ideas y dar cuenta de la importancia de dicho estudio en el escenario político, económico y social actual. Esta es, en resumen, la idea del proyecto. Se espera que la presente investigación posea el alcance de una herramienta de análisis de las dinámicas socio-políticas de El Salvador actual.

Para lo cual formulamos el problema como sigue: ¿Cuál es el discurso

¹⁸ RICOEUR, P: *Ideología y Utopía*, Ed. Gedisa, Barcelona 1994, pp. 17-18

¹⁹ Más adelante se justificará esta tesis sobre el fundamento de la nación como fenómeno de la modernidad, y sobre cuyo origen hay diferentes posiciones que han sido ampliamente discutidas por diferentes autores.

²⁰ Este período se inaugura a partir del último cuarto del siglo XIX, con la unificación de los intereses entre los liberales y conservadores, dando lugar a una alianza entre los grupos oligárquicos que dominarían la vida de la nación los siguientes cien años. Allan Willson en *La crisis de la integración* sostiene que el país ha sido caracterizado incorrectamente como una república cafetalera.

nacional salvadoreño involucrado en el ideario nacional proclamado en los textos poéticos de Francisco Gavidia, *Patria* y *Júpiter* y sus implicaciones históricas socio-políticas? Se trata de dar cuenta de sus fundamentos filosóficos, de sus presupuestos políticos, de su relación con el horizontes histórico y de la tradición, en los cuales se inserta y edifica la estructura del discurso nacional; comprender el cómo y porqué del discurso nacional a través de la hermenéutica de los textos y desde un concreto horizonte de interpretación de los textos eminentes seleccionados.

Su solución permitirá comprender un trazo del período político denominado la República del Café (1880-1950), y, por añadidura, cuál es el ideario de nación subyacente.

B. Objetivos de la investigación

De acuerdo con lo presentado en el apartado anterior, los objetivos principales de la presente investigación pueden sintetizarse en los siguientes puntos:

1. Reconstruir el discurso nacional salvadoreño, a través la comprensión del ideario de nación proclamado en los textos poéticos “Patria” y “Júpiter” de Francisco Gavidia, a través de la hermenéutica de dichos textos.
2. Comprender las fuentes, tesis filosóficas y políticas que fundamentan el ideario de nación proclamado, las relaciones contextuales, sus interlocutores y horizonte históricos, en los cuales apoya y edifica su ideario
3. Comprender, por último, el cómo y porqué del discurso y reflexionar respecto a la importancia e implicaciones situacionales de dicho discurso en el escenario político económico y social de su época y en la actualidad, a través del diálogo entre los diferentes interlocutores involucrados en el pensamiento político del discurso nacional de Gavidia.

C. Metodología.

La metodología inicial utilizada es la habitual en el ámbito de las ciencias humanas que laboran con documentos: el trabajo a partir de los textos, tanto fuentes primarias como la literatura secundaria sobre las fuentes se abordó con el proceso hermenéutico descrito adelante. Una metodología que puede expresarse aludiendo al proceso de diálogo con los textos o, por expresarlo en términos gadamerianos, a una lógica de la pregunta y la respuesta que tiene como protagonistas al intérprete y al texto. Un proceso que puede sintetizarse en la fórmula de Zúñiga “comprender es conversar”²¹.

1. Criterios de selección del corpus de análisis

El corpus de análisis de esta investigación consiste en una selección de textos poéticos escritos en períodos históricos claves (auge, crisis y pre-decadencia del proyecto nacional salvadoreño) cuyo autor ha sido ampliamente reconocido por la crítica literaria nacional e internacional, como uno de los pioneros y fundadores de la literatura clásica salvadoreña, por lo que le es reconocido su peso literario.

Por otro lado, se han seleccionado el conjunto de poemas que él mismo autor clasificó por temática política y denominó: “Patria” y el poema drama “Júpiter”, por su tema directamente patriótico. En ellos el lenguaje, la temática y la relación emisor/receptor se encuentran directamente relacionados con el compromiso de la fundación de un ideario nacional: pueblo, nación, nacionalismo, sociedad civil. Un modelo de desarrollo social y político, de justicia, de sociedad y una actitud de crítica propositiva frente a la realidad de su época, que le salen al paso al lector menos apercibido. Por tanto, la selección obedece a criterios literarios, históricos y filosófico-políticos.

²¹ ZUÑIGA, G.J: *El Dialogo como Juego*; Ed., Granada 1995, p. 28. Acá Zuñiga propone esa fórmula que, a su juicio, expresa bien la tesis de Gadamer sobre la relación comprender–conversar.

2. El enfoque metodológico

El enfoque metodológico seleccionado para el estudio de dichos textos deriva de dos fuentes teóricas complementarias, correspondientes a dos autores clásicos de la hermenéutica del siglo XX: Paul Ricoeur y H. G. Gadamer.

La metodología supone aquí un proceso de interpretación-comprensión en ascenso gradual y desde diferentes contextos. El ascenso gradual a los textos se realizará a través de un rodeo desde cuatro niveles de lectura. Del primer nivel se han obtenido las preguntas claves y anticipaciones del sentido de los textos que funcionaran a manera de cuasi hipótesis. Este primer modo de lectura o acercamiento a los textos justifica el método mismo, para lo cual ofrecemos en el capítulo dos la fundamentación teórica, la estructura y justificación del método. Aquí presentamos las herramientas, componentes y procedimientos generales a seguir, organizados por áreas y niveles de realización.

Con respecto a las anticipaciones del sentido de los textos podemos decir que funcionan como cuasi hipótesis que guían el proceso hermenéutico. No cumplen, pues, una función lógico-explicativa, sino que pueden ser comprendidas bajo los términos de anticipación y prejuicio. Se trataría, por tanto, de un "juicio previo" (pre-juicio), de un posicionamiento del investigador frente a la tradición y a los juicios que recibe de esta fuente quien investiga. El mecanismo hermenéutico, en este caso, consiste en ir acercándose a los textos con la voluntad de escucharlos y dejarlos hablar para fusionarlos con lo que el intérprete recibe de la tradición.

Gadamer sostiene que, en su sentido original, comprender es un proceso análogo a la tarea del abogado que representa a otro ante un tribunal, al que entiende y por el que responde²². Luego en *Verdad y Método* sostiene que el que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él, tiene que mostrarse receptivo desde el principio hacia la alteridad del texto, que supone una matizada incorporación de las propias

²² Cf. GADAMER, H.G: *El giro hermenéutico*; p. 61. Hemos parafraseado las ideas que expone acerca de la deliberación sobre el comprender (Verstehen).

opiniones previas y prejuicios. Lo que importa es hacerse cargo de las propias anticipaciones, con el fin de que el texto mismo pueda presentarse en su alteridad y obtener así la posibilidad de confrontar su verdad objetiva con las propias opiniones previas del intérprete²³.

En correspondencia con esa tesis de Gadamer, y en relación al conflicto de las interpretaciones que deriva de él, Ricoeur sostiene²⁴ que “en cuanto a lo que quiere decir el símbolo, ya no es una lingüística estructural la que puede enseñarlo; en el movimiento de ida y vuelta entre el análisis y la síntesis, la vuelta no es equivalente a la id, en el sentido de que el lenguaje expresa algo, dice algo... Quizás sea la emergencia de la expresividad lo que constituye la maravilla del lenguaje. (...) Pero hay un misterio del lenguaje. El lenguaje dice, dice algo, dice algo del ser. Si hay un enigma del símbolo, reside en su totalidad en el plano de la manifestación, donde la equivocidad del ser se dice en la del discurso”²⁵.

Y propone:

“La tarea de la filosofía a partir de aquí ¿no es acaso la de abrir sin cesar, hacia el ser dicho, ese discurso que, por necesidad de método, la lingüística no cesa de clausurar?”²⁶.

Podemos apreciar en la cita precedente una propuesta que no es ajena a la idea de las anticipaciones de Gadamer. También para Ricoeur se trata de hallar las condiciones que aseguren la comprensión para hacer que el texto diga lo que tenga que decir. En este sentido, las hipótesis que presentamos deben ser entendidas no como intentos de explicación, sino como modos diferentes de comprensión del sentido de los textos, modos de penetrar en su sentido.

En cuanto a las disciplinas de estudio involucradas, estamos frente a un

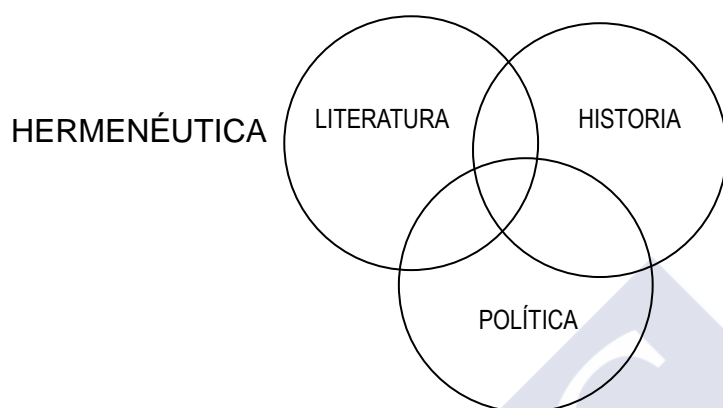
²³ Cf. GADAMER, H. G: *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*; Ed. Sígueme, Salamanca 1993, pp. 335-336 y 33, 44 y 49, sobre los prejuicios como condición de la comprensión.

²⁴ Sígase este hilo en Cf. RICOEUR, P: *El conflicto de las interpretaciones*, en pp. 61-74, 165-180 y 215-244.

²⁵ RICOEUR, P: *El conflicto de las interpretaciones*, pp. 73-74

²⁶ IBID.

estudio transdisciplinar, en el cual se interceptan diversos campos temáticos que configuran un tamiz de producción de sentidos, al cual nos acercamos a través de la hermenéutica, apoyada por diversas ciencias. Básicamente son tres los grandes componentes temáticos que se cruzan y que podemos representar gráficamente en el siguiente esquema:



Esos componentes se articulan e interceptan en la hermenéutica a través de diferentes niveles de lectura.

3. Niveles de lectura e interpretación

El primer nivel de lectura permite presentir una constelación de categorías que van configurando el significado relacional inter e intra-textual. Estas categorías funcionan a manera de hipótesis al definir las en relación a un contexto histórico determinado. Constituye un nivel pre-discursivo en los límites del signo.

Con ello se obtienen dos herramientas interpretativas: las categorías predeterminadas y las categorías presentidas²⁷. Dos categorías que se alejan entre sí a partir de la significación asignada a las predeterminadas y a las presentidas.

Lo anterior supone el segundo momento de lectura de la interpretación-comprensión. Un nivel en el que las categorías presentidas deben interpretarse

²⁷ Estas categorías no son diferentes en términos nominales, sino operativos, ya que las presentidas difieren de las predeterminadas solo en cuanto, en éstas se acota el sentido teórico-metodológicamente.

a la luz de sus contextos de significación, para contar con un marco semántico de cada una, que nos permita luego establecer comparaciones inter-categoriales. Para ello se desarrollan los referentes en los capítulos tres y cuatro.

Las categorías predeterminadas son de dos clases: categorías temáticas (CT) y de relación o mediación (CR).

Entre las primeras (CT) estarían las siguientes: Nación, ciudadano, sociedad, pueblo, ley, libertad, soberanía, Estado, lengua, tradición, cultura, gobierno, territorio, civilización, orden, progreso, Dios, razón, etnia, dirigentes, entre otras.

Entre las segundas (CR) estarían las siguientes: acuerdo, consenso, disenso, desacuerdo, olvido, negación, negociación, enriquecimiento, continuidad, discontinuidad, enriquecimiento, utopía, ausencia, presencia.

El tercer nivel de lectura corresponde al nivel de la frase y el párrafo y al nivel textual del poema, en cuanto totalidad. Para dar cuenta de la comprensión de las categorías presentidas (CP), se trabajan en el marco semántico contextual a través del cual se accede al significado relativo al contexto de cada categoría:

El contexto textual de la palabra es el que nos informa dónde está ubicada en el texto y a qué está asociada. Si bien, las contextuales son extraordinariamente variadas pudiendo hablar de un contexto histórico (social, político, económico); contexto teórico literario-filosófico; contexto biográfico; contexto cultural (mitos, símbolos, creencias, costumbres); contexto del lector, entre otros.

Una vez situadas metodológicamente las categorías presentidas, se comparan con las categorías temáticas (CT) y las de relación (CR), y de esta comparación se van obteniendo las significaciones y sentidos de las metáforas, lo que entendemos como frases significativas.

Cuarto nivel. Luego las frases se interrelacionan e interpretan para establecer la relación de lo particular con la visión general y reconstruir el discurso que se va articula a lo largo de sus textos y se pasa al análisis del

mismo y su comprensión-reflexión filosófica, es el nivel poético-dialógico.

Es, pues, un proceso de cuatro momentos de lectura que supone ir de lo particular a la totalidad y de la totalidad a lo particular desde categorías desde las que se establece un diálogo con los textos que permiten aproximaciones sucesivas de ascenso y descenso, consenso y disenso con el texto.

Cada texto se entenderá como unidad de actos de comunicación, objetivados en textos escritos eminentes, a través de los cuales se escucha una constelación de voces, en relaciones diversas: de consenso, disenso, negociación o negación, con una o varias tradiciones, y a cuya comprensión de su sentido se accederá a través de la estrategia de preguntar a los textos. Se trata de establecer un diálogo con el texto sobre su relación con cada una de las categorías preestablecidas y sus horizontes de sentido.

De dicho diálogo se determinará el sentido de cada categoría y la tesisura discursiva que se edifica a través de ella, lo que da paso al tercer nivel de lectura interpretativa de los textos como totalidad en la comunidad de contextos históricos en los que se sitúa. Lo que se ha denominado: diálogo intertextual; como horizontes de lectura y comprensión de dichos textos.

D. Importancia del estudio

El estudio responde a la necesidad de crear herramientas idóneas desde las posibilidades de la hermenéutica que nos permitan comprender los universos poéticos como universos de pensamiento y reflexión crítica de la realidad. En nuestro caso, interpretar y comprender los textos poéticos salvadoreños, a fin de contribuir a descubrir el sentido y significado del ser nacional salvadoreño. Es decir, comprender sus dinamismos, de modo que podamos, a través del estudio de dichos textos, encontrar pautas para orientar nuestra realidad actual y futura.

Es importante también porque constituye el ejercicio de un derecho y la legítima esperanza de los pueblos a encontrar en sus discursos literarios un modo de acceso a la realidad. Una significación que no es posible encontrar en los discursos privilegiados por los modelos de las ciencias, que únicamente

consideran a los discursos explicativos como modos de saber válidos. Una actitud, por tanto, que oculta y condena a desconocer los diferentes modos en la que la realidad se nos da.

Consideramos que es necesario contar con esfuerzos encaminados a crear instrumentos que permitan la reflexión filosófica del lenguaje poético. Se sientan de este modo las bases para una comprensión de la lógica del sentimiento que muestre la capacidad de los discursos marginales y marginados y sus mecanismos para expresar lo real. También a través de estos discursos poéticos, habitualmente despreciados como objeto de estudio científico, podemos ahondar en las formas de discurso aceptadas y dominantes: Tal como lo han experimentado los grandes artistas y sus mejores intérpretes, el arte tiene como referencia la infinitud metafísica, el lado oculto de la realidad²⁸.

E. Alcance y limitaciones de la investigación

El alcance de la investigación está en función de los resultados y limitaciones de la misma. Se espera que los resultados puedan ser utilizados como clave para comprender las dimensiones y dinámicas históricas del hecho nacional, el ideario de ciudadanía, el referente filosófico, político, ideológico y su grado de correspondencia y coherencia con la realidad, los sujetos ausentes y la construcción del dicho ideario. Permitirá, por medio de la reflexión de los textos seleccionados, la comprensión de los procesos nacionales vividos, y configurados en términos históricos y el tipo de relación con los procesos y discursos actuales.

En cuanto a los límites, uno de los primeros es el modelo de análisis elegido, ya que ello siempre es una manera de limitar, es ya una condición de lectura que se impone a los textos y que restringe de antemano la reconstrucción del discurso contenido en ellos. También la propia naturaleza de

²⁸ Cf. BEUCHOT, M: *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, Ed. Ítaca, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000(2), p. 98.

los textos poéticos y su lenguaje impone sus límites. Al fin al cabo no estamos ante tratados de filosofía política.

Toda elección de un juicio histórico literario de las fuentes o corpus de análisis es otro componente que afecta, un marco que debe ser considerado a la hora de responder por el resultado. La reducción del análisis a un enfoque es determinante, así como la delimitación a unas categorías construidas desde un primer nivel de lectura es otro condicionante limitador. Pese a que la metodología intenta mantener un diálogo o conversación con los textos y con contextos, y dejar fluir nuevos elementos en el diálogo, el delimitarlo con categorías no implica el que se presenten en el camino dificultades de carácter objetivo, por las limitaciones mismas que encierra toda reducción teórico-metodológica, por mucho que se haya elegido por considerarse idónea al objeto de la investigación y los objetivos de la misma. Los textos a estudiar son una selección de la obra de Gavidia en donde trata los temas analizado en la presente investigación.

Por último, la dificultad del acceso a fuentes de información complementarias del contexto y en algunos casos la ausencia de las mismas las cuales abonarían a la riqueza de la comprensión, resulta otra limitación de la investigación.

CAPÍTULO II:

ESTADO ACTUAL DEL TEMA Y COMPONENTES ESTRUCTURALES DE ANÁLISIS

“Mucho ha experimentado el hombre, a muchos de los celestes ha nombrado desde que somos una conversación y podemos oír unos de otros”.

Hölderlin²⁹

A. La hermenéutica como vía de acceso e interpretación de la realidad

El propósito de este capítulo es dar cuenta del camino que atraviesa la hermenéutica desde su origen a su estado actual, así como de las posibilidades y límites que la hermenéutica filosófica nos ofrece como camino de acceso a la realidad. En nuestro caso, esa realidad política que late en la selección de textos poéticos salvadoreños es la que queremos conocer. El procedimiento para tal propósito descansa en tres categorías claves y cuatro premisas básicas, a saber:

1. La hermenéutica vital (existencial), considerada como el modo de estar originario y prístino del “ser humano”, en el sentido que lo descubre Heidegger en su análisis del *Dasein*, que parte del estado de deyecto en el que originalmente el *Dasein* se encuentra; y que supone el constructo y la dinámica de su condición existencial. Lo que constituye el punto de partida de una “hermenéutica de la facticidad”³⁰. A esta modalidad, que es condición primera, la hemos denominado hermenéutica vital.

2. La hermenéutica filosófica, que se despliega y funda en la condición primera, entendida como modo de acceso a la realidad en su decir textual,

²⁹ HEIDEGGER, M: *Interpretación sobre la poesía de Hölderlin*, Ed. Ariel, Barcelona 1983, p. 59.

³⁰ Sobre el concepto de “hermenéutica de la facticidad” en Heidegger Cf. HEIDEGGER, M: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza Ed., Madrid 1999.

actividad de una razón comprensiva que se actualiza en la productividad textual. Modalidad que situamos desde las dinámicas de la producción textual y su interpretación, hasta el proyecto hermenéutico desarrollado por Gadamer y Ricoeur. De tal modalidad haremos un apretado recorrido, que nos permitirá situarnos y comprender los aspectos actuales de su condición, y que sirven al propósito de este trabajo.

3. La razón hermenéutica, que acoge a las anteriores como una modalidad de la funcionalidad de la razón lingüística, dialogada, y que podemos aplicar tanto a ese diálogo silencioso que se entabla entre autor-lector-texto como a otras modalidades discursivas.

Las premisas básicas que constituyen el horizonte teórico-operativo de nuestro estudio son las siguientes:

La primera es que estas categorías describen la dinámica de un mismo fenómeno humano, por lo que tal tríada responde realmente a un desgajamiento del modo formalmente humano de ser.

La segunda asume que todo acceso a la realidad es mediado por el decir humano, por lo que la realidad llega al habla y desde allí se ofrece en sus diferentes modalidades, que son los modos del decir humano y sus diferentes interpretaciones, configuraciones, posibilidades, funciones. Por lo que cada forma del decir, que entenderemos como discurso, nos aporta un acceso a la realidad diferente.

La tercera supone que el estado de mediación engendra un vacío semántico y existencial que genera un más allá y más acá del lenguaje. La búsqueda de la verdad es un desafío que ha invitado al hombre a dirigir su mirada hacia la trascendencia, hacia lo sagrado, expresado a través de discursos simbólicos y rituales. Así pues, la forma de expresión de ese vacío y de ese vértigo vital lleva al lenguaje a forzar su poder de decidir sobre la realidad y encuentra su expresión primaria y originalmente productiva en el lenguaje simbólico-poético, cuya función primordial es satisfacer la necesidad de llenar el vacío y estabilizarnos. Este carácter de desbordamiento de la verdad y su tendencia a exteriorizarse a través de múltiples discursos conforma el modo de ser de una razón que nos abre de otro modo a la realidad.

La cuarta supone que todo proceso de producción textual lleva implícito un proceso de interpretación-comprensión-aplicación relacionado no sólo con la dimensión gnoseológica y ontológica de la hermenéutica contemporánea sino con el problema de la interpretación textual a lo largo de la historia.

De todos estos aspectos da cuenta este capítulo, estructurado en cuatro partes, al final de las cuales ofrecemos un resumen esquemático de los contenidos abordados. Dichas secciones nos permiten resolver una problemática básica para fundamentar nuestro trabajo: cómo puede la hermenéutica permitirnos acceder a lo que dicen los textos literarios.

La primera tiene como propósito introducirnos a las dinámicas existenciales e históricas de la hermenéutica. Lo que supone dar cuenta de las diferentes etapas de su caminar histórico. Un trabajo de rememoración crítica que nos lleva a sus orígenes e historia temprana.

La segunda parte nos permite situarnos en los fundamentos teóricos de la hermenéutica como camino filosófico de la comprensión. Nos centramos en los tramos de este camino recorridos durante el siglo XX, etapa en la cual alcanza su madurez filosófica. En este tramo hemos hecho nuestros los trabajos realizados por dos de sus máximos representantes: Gadamer y Ricoeur. Ambos coinciden en desarrollar una hermenéutica de la comprensión. Así pues, en este apartado se da cuenta del estado actual de la hermenéutica filosófica y de las categorías de abordaje que nos proporciona para de nuestro estudio.

En el tercer apartado de este capítulo nos colocamos frente a las posibilidades y límites del análisis hermenéutico para enfrentarnos a los textos literarios, de cara a acceder a la realidad que ellos nos ofrecen y a la que llegamos a través de la mediación del lenguaje.

El cuarto momento busca dar cuenta del camino de acceso al corpus de análisis seleccionado. El cual está sujeto a las posibilidades que el enfoque teórico nos permite, de acuerdo a la naturaleza de nuestro tema. Es decir abordaremos la estructura, categorías de análisis y justificación del método de análisis al que sometemos los textos poéticos que hemos seleccionado como objeto de estudio.

Gadamer es el guía fundamental pero no el único que nos conduce por

esta vía hermenéutica. La puerta de acceso a este devenir de la experiencia hermenéutica³¹ la encontramos en la dimensión existencial implícita en dicha experiencia. A partir de ahí surgen un conjunto de preguntas. La primera, saber de qué hablamos cuando hablamos de hermenéutica³².

Nos gustaría dar una respuesta corta, una fórmula sintética, pero no la tenemos (y probablemente no exista). No podemos más que ofrecer un largo rodeo, que coincide con el propio itinerario histórico de la hermenéutica³³. En el horizonte permanece siempre la cuestión del sentido del ser y de su mundo, tal como fue formulada por el primer Heidegger. Un ser abierto, un ser en el mundo, compartiendo la experiencia de ser y estar en una realidad que llamamos mundo. Un mundo que significa primeramente, para el autor de *Sein und Zeit*, un “ser con” o “estar con” otros (*mit Sein*). Por tanto, este ser está en una situación peculiar: se trata de un ser finito abierto al infinito, que se ve interpelado inexorablemente por ello. Veremos como desde esa situación concreta nos abrimos a esa realidad que llamamos experiencia hermenéutica. Aquel estar común será, pues, nuestra primera atalaya de observación, la cual constituye el horizonte general en el que la experiencia hermenéutica acontece.

Así pues, haremos un relato que nos permita comprender el fenómeno hermenéutico como una experiencia que emerge de la condición originaria, de nuestra forma de estar en el mundo. Horizonte desde el cual nos situamos para observar cómo desde ese “estar” se eleva el modo de saber hermenéutico. Lo que ofrecemos aquí no es sólo una historia de la hermenéutica, sino un apretado recorrido por la historia de las experiencias del ser con la verdad.

Al considerar tal emerger y devenir hermenéutico como el desplegar de una misma línea de experiencia humana originaria no debemos olvidar que, en un primer momento, se nos hace patente como una modalidad que oculta su origen existencial. No obstante, la analítica del *Dasein* heideggeriano ha

³¹ Justificaremos más adelante por qué Gadamer prefiere nominar como “experiencia” a este modo de saber.

³² ¿De qué hablamos cuando hablamos de hermenéutica? pregunta cuya estructura ha sido tomada del libro de RAYMOND, C: “*What we talk about when we talk about love?*”, (trad. esp. *¿De qué hablamos cuando hablamos de amor?*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1981.

³³ Nos permitimos apropiarnos aquí de una expresión usada por Ricoeur para referirse a su modalidad hermenéutica, que él mismo califica como un “longue détour”.

desvelado tal condición. Por tanto, identificaremos esas dos manifestaciones como dos modos de ser independientes, sí, mas como expresión de una misma línea de experiencia existencial. Ricoeur alude a este hecho al defender que “los mismos problemas que se vinculan al sí-mismo del *Dasein* resurgen en el campo del lenguaje. En lo sucesivo, se relacionarán con el problema de la palabra, del habla, es decir, con el problema de llevar el ser al lenguaje”³⁴.

Para ahondar en la funcionalidad de las dinámicas humanas como basamento de la hermenéutica, nos guiaremos por el espíritu que Gadamer recoge, al inicio en *Verdad y Método*, de un poema de Rilke³⁵. Dicho poema nos habla de ese “estado de deyecto”, condición primordial de una hermenéutica vital, de la que hemos de dar cuenta como modalidad fundante de toda experiencia hermenéutica. Jean Grondin nos ofrece una excelente interpretación de la relación entre los versos de Rilke y lo que Gadamer inaugurará con ellos: “La metáfora poética del lanzamiento, del juego y del mundo, del que llegamos a ser capaces, hace que se escuche en ella inconfundiblemente la *Geworfenheit* (el ‘estado de deyecto’) de Heidegger, aquella situación angustiosa de verse arrojado a la existencia”.³⁶

Esta condición a la que apunta es fundamental pues señala la orientación de la razón hermenéutica y el poder que la impulsa a ir a las cosas mismas. El adversario de tal modo de saber, según Gadamer, ha sido un paradigma para el cual el método, que es posterior al lenguaje, ha acaparado y determinado toda verdad.

La hermenéutica contemporánea se resiste a tal orientación, pues ha señalado Grondin, “tan solo en el lenguaje las cosas ‘existen’ (‘son ahí’) para nosotros en un sentido peculiar”³⁷. Por ello, aquella funge en este proyecto

³⁴ RICOEUR, P: *El conflicto de las interpretaciones*, 213

³⁵ La poesía de Rilke que introduce a *Verdad y Método* dice: “En tanto no recojas lo que tú mismo arrojaste, todo será no más que destreza y botín sin importancia: solo cuando te vuelves cazador del balón que te lanzó una compañera eterna, a tu mitad, en impulso exactamente conocido, en uno de esos arcos de la gran arquitectura del puente de Dios: solo entonces será el saber-coger un poder, no tuyo, de un mundo”. En consonancia con la idea de ser juntos una conversación y podemos oír unos de otros como lo dice los versos de Hölderlin, que encabezan este capítulo en relación a la idea de Heidegger de verse arrojados al mundo.

³⁶ GRONDIN, J: *Introducción a Gadamer*, Ed. Herder, Barcelona 2003, p. 37.

³⁷ Op. Cit., p. 218.

como mediación fundamental para el logro del objetivo propuesto en esta investigación. Función que cumple desde ese carácter propio de abrirnos una vía “peculiar” de acceso a la realidad. Es decir, que nos lleva a ese *algo* que nos dicen los textos poéticos que hemos seleccionado. Ese algo es su sentido, al cual accedemos al someterlos a la acción interpretativa-comprensiva de la hermenéutica. En este punto nos surge otra pregunta, a saber: ¿cómo puede la hermenéutica dar cuenta de la realidad inherente a la tradición literaria que acá interesa?

El camino elegido para responder a tal pregunta es el de sumergirnos en la propia tradición hermenéutica y fluir en la fuente y cauce de su devenir. Por razones de espacio, de tan largo y complejo viaje sólo daremos cuenta de sus puntos neurálgicos. Como veremos, en ese elevarse hermenéutico, se abre el camino hacia un nuevo baremo de valoración del proceder científico, del entendimiento de la verdad y del modo de acceso a lo real. Lo que permite un nuevo modo de pensar el ámbito de los saberes. Este nuevo baremo es el de la comprensión. Con lo cual el dominio del paradigma de las ciencias naturales, que señoreaba en todo el coto del quehacer científico hasta el siglo XIX, se verá complementado con el paradigma de las ciencias humanas y sociales.

Se inaugura de este modo un debate conocido como la “polémica sobre el estatuto científico metodológico de las ciencias histórico-sociales”³⁸, o debate explicación-comprensión. Éste llevará al reinado del paradigma de la explicación, propuesto por las ciencias naturales, a compartir terreno con el paradigma de la comprensión en las ciencias humanas y sociales. Dilthey asumirá la dirección de esta renovada hermenéutica, como validación del método historicista y modelo epistemológico de las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*).

Pero, como veremos, esa ruta no es más que un momento del devenir hermenéutico, que rendirá cumplimiento a una función epistemológica: “Hoy día, es dudoso que se pueda negar el carácter interpretador de todo saber, incluido el de las ciencias naturales. No se puede salir de la razón

³⁸ GÓMEZ HERAS, J. M: “Explicación y comprensión”, en Ortiz Osés, A.; Lanceros, P. y Gadamer, H.G [et al.]: *Diccionario interdisciplinar de hermenéutica*, Publicaciones de la Universidad de Deusto, Bilbao 1997, p. 130.

hermenéutica. Nos tenemos que plantear cómo se conjugan la explicación con la comprensión”³⁹.

Tal como defiende Gadamer, uno de los grandes obstáculos que la razón hermenéutica tuvo que superar fue la desvinculación entre lenguaje y ser. Tal divorcio mantuvo al margen del panteón de los saberes al lenguaje y a sus productos. Es decir, determinó la exclusión del lenguaje del mundo del saber. Dicha actitud fue resultado de la idea instrumental con que se caracterizó la relación lenguaje-ser, sostenida, por ejemplo, en el *Crátilo* de Platón.

Dicha postura platónica actuó en contra de la valoración de la tradición expresada lingüísticamente; la cual constituye el objeto preferente de la comprensión que Gadamer reclama y que define como de naturaleza lingüística: “La relación esencial entre lingüisticidad y comprensión se muestra para empezar en el hecho de que la esencia de la tradición consiste en existir en el medio del lenguaje, de manera que el objeto preferente de la interpretación es de naturaleza lingüística”⁴⁰.

He aquí el punto neurálgico de este periplo hermenéutico, del cual describiremos sucintamente su historia e implicaciones, lo que nos conectará con otras rupturas. Debemos mitigar, pues, por los efectos del olvido del lenguaje que promovió Platón y superar dicho planteamiento.

Este camino muestra las rutas desde las cuales se configuraron los nuevos principios que constituyeron lo que Agís Villaverde considera el “gran avance” de la hermenéutica; pues estableció las bases de lo que califica “como la segunda navegación para la hermenéutica”⁴¹, la cual será protagonizada por la revolución romántica, cuya doctrina de la comprensión surge como una de sus mayores contribuciones. Dicha revolución, diseñó los raíles sobre los que echaron a rodar los cambios sustantivos para el desarrollo de la hermenéutica

³⁹ MARDONES, J. M: “La dialéctica explicación comprensión”, en Ortiz Osés, A. et al. (eds.): *Diccionario interdisciplinar de hermenéutica*, p. 469.

⁴⁰ GADAMER, H.G: *Verdad y Método*, p. 473.

⁴¹ “Con el romanticismo comienza la segunda navegación para la hermenéutica, siendo la doctrina de la comprensión una de las mayores aportaciones de esta etapa”. AGÍS VILLAVERDE, M: “Lenguaje, Pensamiento e Identidad: La visión Romántica”, en *Identidad y Cultura. Reflexiones desde la filosofía*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Coruña 1998, pp.158-159.

actual.

Uno de esos raíles lo constituyó el nuevo posicionamiento que experimentó aquélla en manos de Schleiermacher, cuyo proyecto hermenéutico se realiza saltando desde un quehacer artesano y procedimiento técnico de la interpretación, a un arte de la comprensión general. Una formulación que fue recibida por Dilthey quien, como veremos, la convierte en una metodología de fundamentación del nuevo estatuto epistemológico de las ciencias del espíritu.

Nos detendremos en figuras relevantes del romanticismo alemán, así como en Dilthey o en la fenomenología de Husserl, a la que Ricoeur refiere como: “la joven planta sobre la cual se podrá injertar el brote hermenéutico”⁴². Luego visitaremos la ruta inaugurada por Heidegger, cuyo giro ontológico es bautizado por Ricoeur como la “vía corta” de la fundamentación hermenéutica actual. Y de allí, seguimos hasta alcanzar su condición actual, en la que es posible encontrar una vía hermenéutica de acceso a la realidad.

B. Del periplo de la hermenéutica y su lugar en la modernidad

¿Qué dio de sí la modernidad? Queremos rastrear el modo de saber que se desgaja de la Ilustración y produce la razón moderna. Para ello nos vamos a situar en el mirador del siglo XVIII como punto focal. Esta es la matriz que nutre el acontecer de un nuevo modo de saber. Lo que ocurre irónicamente desde su dinámica de desbordamiento de la certeza absoluta que deviene en el desencanto relativista posterior. Este *topos* de grandes cambios, se expresa en la búsqueda que incardina en el movimiento cultural de la Ilustración, que supedita todo saber a la funcionalidad instrumental de la razón. Pero se trata de la razón de un sujeto libre que, paradójicamente, reclama la auto-fundación de sí.

Así pues, lo que se gesta en la modernidad resulta el preámbulo de nuestro objeto de interés: la hermenéutica filosófica. Un punto central del espíritu de esta época es el descubrimiento del sujeto libre y de la razón crítica. Sabemos que esa actitud de devenir sujeto libre definido por la razón se

⁴² RICOEUR, P: *El conflicto de las interpretaciones*, p.11.

consolidada con Kant, padre también de un sujeto trascendental o sujeto de conocimiento que únicamente se somete al “tribunal de la razón”. Se trata de la promesa de un ser que es señor de las cosas y de sí mismo. La libertad en todos los ámbitos es la promesa de los tiempos, pero ésta no llega a ocurrir: la vida concreta, la práctica, parece no confirmarlo. Los proyectos de la razón no se corresponden con los resultados. La libertad no se expande a todos los ámbitos y la razón no parece ser el baremo de la acción.

Ubicados en esta encrucijada, asistiremos a una serie de cambios que antecedieron e impulsaron el emerger de una hermenéutica orientada hacia otro puerto pues, como sostiene Romo Feito, entender la tarea de la hermenéutica como problema teórico que se interroga por cómo llevar a cabo una actividad semejante no ocurrió de inmediato. Hubo que esperar varios siglos para que esta conciencia teórica tomase forma, tanto en el ámbito filosófico como jurídico⁴³. Idea que clarifica el carácter hermenéutico de la actividad filosófica, de la cual no es consciente hasta que despierta y se embarca en la autocrítica de su propio itinerario racional y puede experimentarse libre de las ataduras de una razón omnímoda. “La sensibilidad y el tiempo -como señala J. Gavilán- han de estar sometidos a las imposiciones de la razón, al reino de lo necesario y de lo eterno. Y precisamente por haber renunciado a la parcialidad de los sentimientos, de las pasiones y de las creencias, por haber sometido la sensibilidad a los conceptos necesarios del entendimiento, la razón ya no tiene fuerzas para emprender nuevas aventuras ni para enfrentar a la realidad que la reclama, sino que solo se complace en mirarse a sí misma”⁴⁴.

Para superar tal escollo fueron necesarias una serie de rupturas. Sobre la filosofía como actividad hermenéutica, Sánchez Meca sostiene que la justa estimación de la historicidad de la filosofía no ha sido posible antes del “giro lingüístico” del pensamiento contemporáneo, que es el nuevo horizonte que ha permitido una comprensión de la historicidad y de la actividad filosófica. Hecho que no había sido posible con la concepción ontológica logocéntrica, que

⁴³ Cf. ROMO FEITO, R. F: *Hermenéutica, Interpretación, Literatura*, Ed. Anthropos, Barcelona 2007, p.13.

⁴⁴ GAVILÁN, J: *El Olvido del Logos*, Ed. PIC, Universidad de Málaga, 1997, p. 85.

“entiende la verdad como visualización de la presencia y como adecuación entre mente y cosa. Pues se absolutiza la verdad haciéndola única, y lo más que podía hacerse en torno a ella era enriquecerla acumulativamente.”⁴⁵

Asistimos, pues, a uno de los más grandes giros antropológicos, concebido en las entrañas de la Ilustración, cuando derivado de las mismas paradoja del descubrimiento del sujeto libre y la razón crítica, el sujeto se descubre ante la situación de su imposibilidad de ser infinito, de verse atado a una caducidad, temporal, a no poder lograr la armonía entre su subjetividad y su mundo concreto, a sentirse atravesado mortalmente por una dualidad que lo escinde y despedaza.

Este complejo proceso se sitúa entre los siglos XVIII y XIX, vientre que acoge las simiente para dar a luz un cambio de conciencia, la del sí mismo, que viene gestándose por fuentes diversas y que encontrará su placenta nutricia en las promesas no cumplidas de la Ilustración. A ellas intentará responder Kant, pero quien lejos de resolverlas, introduce otras nuevas. Con lo que radicaliza la experiencia de escisión entre nuestro ser y nuestro mundo objetivo. De esta forma, el desencanto por la promesa ilustrada se mantiene en pie, pues no se vislumbra la ampliación del campo de acción de la libertad, la cual, como hemos indicado, no se había extendido a todos los ámbitos de la realidad humana.

Tal modo de concebir el saber, se confió a la razón, y dio a esa funcionalidad carácter total. Pese a lo cual no hubo encuentro con lo infinito y perfecto, solo un callejón sin salida en el pensamiento occidental. Llegado el siglo XVIII, el poder de la razón nos deslumbró con su mismo poder, el de ser crítica de sí misma. Al respecto, Juan Gavilán en su libro *El olvido del logos* nos lo dice de una manera cristalina: “Desde el principio se nos reclamaba para atender a la voz del Logos y se confiaba que solo con la palabra se podía alcanzar la verdad. Desde entonces hasta el siglo XIX, toda la historia del pensamiento se ha visto dominada por la necesidad de recurrir a sus verdades eternas, absolutas, fuente de toda racionalidad y única esperanza de

⁴⁵ SÁNCHEZ MECA, D: *Historia de la Filosofía como Hermenéutica*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 1996, pp. 9-21 y 125.

mantenernos al resguardo de las opiniones y de las apariencias”⁴⁶.

El ansia existencial de saber para ser y la afirmación de un saber en el que se pueda confiar colocaron a Occidente en la situación que Kant denomina *crítica de la razón pura*:

“(…) el campo de la verdad (palabra fascinante), rodeado de un amplio y turbulento océano, lugar propio de la ilusión, donde muchos bancos de niebla y muchos bloques de hielo a punto de derretirse ofrecen el engaño de nuevas tierras, y al mismo tiempo que seducen al marinero con vanas esperanzas de descubrimientos fantásticos, aquí y allí, le comprometen en una loca aventura de la que no puede retroceder jamás ni puede llevarla a feliz término”⁴⁷.

La aventura del saber occidental, para su gloria y su desdicha, orientó su modelo de conocimiento por un estrecho camino. El riesgo de no contar con certezas absolutas resultaba inaceptable en el horizonte occidental, por ello asirse a la ilusión de que era posible llegar a la verdad de una vez para siempre resultó un poderoso desafío. Pero toda forma de conocimiento y toda tradición son recibidas por un ser libre, por lo que pueden ser leídas e interpretadas de formas diferentes, moduladas subjetivamente en contextos diferentes.

La razón pondrá las bases de su autocorrección al suponerse libre y crítica y se abrirá a nuevas experiencias del saber y de la conciencia. En un primer momento, campeará la bandera de la gnoseología, centrada en la pregunta sobre los métodos correctos del saber y avanzará hacia la pregunta sobre las posibilidades de conocer. Esa tarea imbricada en el ombligo de la modernidad entrará en crisis y conducirá a un cambio de dirección que buscará una vuelta a los orígenes, al ámbito de lo vital. Un ámbito que encuentra expresión en la creación estética, lugar donde se armonizan los opuestos escindidos, donde el hombre encuentra la unidad del vínculo roto bajo el señorío de la razón absoluta.

⁴⁶ GAVILÁN, J: *El Olvido del Logos.*, p. 11.

⁴⁷ KANT, I: *Crítica de la Razón Pura*, cit. por MAESTRE, A: *Prólogo* en ERHARD, J. B., FREIHERR VON MOSER, K. F. et al: *¿Qué es Ilustración?*, Ed. Tecnos, Madrid 1989, p. 21.

En la creación estética, la subjetividad se encuentra a su gusto, observa Kant. Allí puede enseñorearse y apropiarse de la objetividad imponiéndole libremente sus reglas. Allí el hombre se reconcilia con su mundo. Surge, entonces, este pujante esfuerzo por apuntalar este descubrimiento que se expresa en el genio creador que pone sus reglas a lo sensible y no renuncia a ellas. Pero fijado aún al modelo epistemológico dominante, Kant “obliga a la estética a definirse en contraposición al conocimiento y a la moral. Pese a ello, se abre una brecha”⁴⁸.

Se ha quebrado el orden racionalista, nos dice Flamarique, y en esa quiebra se percibe la necesidad de una nueva concepción del hombre capaz de integrar su existencia individual con su mundo concreto histórico-cultural. Entre su deseo y expectativa y sus acciones concretas⁴⁹.

El ansia de encontrar el punto de articulación que sane la herida y restablezca el lazo roto entre el hombre y su mundo, entre el ser y la realidad; se torna una revolución que irrumpe en giros que devienen una nueva conciencia. Ésta permitirá llevar a las disciplinas humanísticas a ocupar un lugar en el Olimpo del saber, vedado hasta entonces, por no contar con un método que les permita ser reconocidas como ciencias, en pie de igualdad con las ciencias naturales.

En ese momento una serie de rupturas darán paso a lo que Flamarique interpreta como mutaciones: “tres mutaciones que se producen separadamente como tres modos de la misma ruptura: la que obra la modernidad en la toma de conciencia del poder constituyente de la subjetividad y de la finitud del hombre (ser finito aspirante al infinito)”⁵⁰.

Este panorama permite atisbar el camino que tuvo que desbrozar la hermenéutica y hacia dónde la condujo. Un nuevo itinerario al que Schleiermacher realizará una aportación fundamental al establecer las bases epistemológicas de una nueva disciplina de la comprensión. Un afán

⁴⁸ GRONDIN, J: *Introducción a Gadamer*, p. 59.

⁴⁹ Cf. FLAMARIQUE, L: *Schleiermacher. La filosofía frente al enigma del hombre*, Ed. EUNSA, Pamplona, 1999, p. 20.

⁵⁰ FLAMARIQUE, L: *Schleiermacher. La filosofía frente al enigma del hombre*, p.22.

emancipador que, como dice Flamarique “la filosofía kantiana lleva a su plenitud y se expande a otros ámbitos científicos, hace llevar a un segundo plano el conocimiento de cosas, para darle prioridad a las condiciones de posibilidad en que esas cosas se llegan a conocer, se despierta el interés de la subjetividad como un nuevo campo temático”. “Se trata –sigue diciendo esta autora un poco más delante- de comprender al hombre como autor y, con ello, la aparición de la subjetividad en la historia”⁵¹.

Este nuevo horizonte dará a luz al pensamiento romántico, insatisfecho y rebelde, camino del que Schleiermacher será parte substancial y en el que identificará una carencia del saber hermenéutico, por lo que decidirá iniciar su propio camino⁵². Obviamente no parte de cero porque ya la hermenéutica como técnica de interpretación de textos lleva un largo camino recorrido. La interpretación de los textos sagrados, literarios o jurídicos, por citar tres casos, ha echado mano de ella y han creado una serie de normas. Faltaba, sin embargo, que esa praxis hermenéutica, aplicada a diversos campos, diese lugar a una disciplina general: esa va a ser la labor fundamental de Schleiermacher. Antes tendrían que producirse importantes rupturas que expliquen el surgimiento de la hermenéutica como disciplina científica. Estas rupturas constituyen procesos implicados que, como dice Lourdes Flamarique, son mutaciones que aunque se producen separadamente, conforman diferentes modos de la misma ruptura. Nos acercaremos, pues, al camino trazado por dichas rupturas, para situar en ellas los alcances y limitaciones de Schleiermacher y comprender la situación que nos lleva a Dilthey.

⁵¹ Op.Cit., p. 21.

⁵² En los *Discursos sobre Hermenéutica* sostiene Schleiermacher que tuvo que iniciar su propio camino porque en ningún lugar constaban los principios generales. Así pues dice Schleiermacher, “tuve que andar mi propio camino. Así nacieron estas investigaciones, pronto lecciones sobre la hermenéutica general. Apenas había terminado, cuando apareció la enciclopedia filológica de Fulleborn a partir de las lecciones de Wolf; tampoco quedé satisfecho, lo poco de hermenéutica que incluía estaba dirigido de modo especial a las obras de la antigüedad clásica”. SCHELEIERMACHER F: *Discursos sobre hermenéutica*, Introducción y traducción de Lourdes Flamarique, EUNSA, Pamplona, 1999, p. 49.

1. La ruptura teológica⁵³

Responde a la crisis que sufre la teología cristiana a raíz de la Reforma Luterana, que aboga por una mayor libertad para el creyente a la hora de interpretar las Sagradas Escrituras. Antes de la Reforma Protestante de 1517, la Iglesia Católica monopolizaba la lectura y guiaba la interpretación de los textos sagrados. Con tal actitud se trataba de ser fiel a principios dogmáticos como los que suponían la concepción de un sentido unitario de la Biblia. Esta interpretación se llevaba a cabo desde la preceptiva del cuádruple sentido de las Sagradas Escrituras establecida por la tradición medieval⁵⁴.

Con la Reforma protestante, se instaura una nueva interpretación de carácter más libre en relación al canon establecido por la tradición. La nueva línea de interpretación aboga por la libre lectura de la Biblia. Esta actitud encuentra un obstáculo: el hecho de que la interpretación arbitraria del lector desconoce la tradición dogmática de la recepción bíblica como horizonte de lectura. Esta situación generará malestar y sospechas, lo que pronto se traduce en un enfrentamiento entre los teólogos reformistas y los tridentinos, quienes apelaban al carácter ineludible de la tradición. En este conflicto, los teólogos reformistas tenían a la cabeza a Melanchthon y a Lutero, ambos poseían una formación construida desde la tradición humanista. Ellos se proponían legitimar la interpretación libre de las Escrituras, sin arriesgar el sentido original de los textos.

Los argumentos esgrimidos por los teólogos protestantes parten de un nuevo presupuesto, bautizado en latín como *sui ipsius interpretes*, que se consolida como principio de la Reforma respecto a las sagradas escrituras. Dicho presupuesto suponía que los textos mismos en su unidad proporcionaban el *sensus literalis*. Significa que el sentido unívoco es guiado por el conjunto, que a su vez guía la comprensión. La razón esgrimida es que llevan de lo individual al todo y de éste a lo particular. Este principio de la

⁵³ Esta situación se encuentra muy bien estudiada y documentada por Gadamer en *Verdad y Método*. En el capítulo: II, preliminares históricos, pp. 225-235.

⁵⁴ Una síntesis de esta cuestión la hallamos en el artículo X de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino: "Si un mismo texto de la sagrada escritura tiene varios sentidos". TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Tomo I, Introducción General, I,q.i.a.10., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1947, pp. 97-101.

relación circular, supone la comprensión de los textos desde sí mismos. Carácter que ya estaba presente en la antigua retórica griega como regla de composición y suponía comparar la composición con un cuerpo orgánico. El restablecimiento de esta idea instauró el argumento de que no hace falta la tradición para alcanzar una comprensión adecuada de las Escrituras, ni técnica interpretativa al estilo de la antigua doctrina del cuádruple.

Con este viraje, la interpretación logra liberarse de un dogma que la restringía. Pese a que aún seguía atada a otros (como el de la presunción de la Biblia como unidad, o el de tomar como hilo conductor de la comprensión la recién instaurada tradición protestante de la fe). Se abría otro camino que pronto conduciría hacia una nueva concepción de la hermenéutica como órganon histórico. Una de ellas se continuaría en el siglo XVIII gracias a los trabajos de Johann August Ernesti (1707-1781) y Johann Salomo Semler (1725-1791). Éstos llegan a la conclusión de que es necesario reconocer la diversidad de autores y épocas de producción de los textos bíblicos. Conclusión que ya no permite continuar con la idea de unidad dogmática del canon. Solo en esa medida se podrá acceder a una comprensión adecuada.

Con los cambios descritos ocurría la segunda ruptura al interior de la teología y como dice Gadamer, quedaba liberada la interpretación respecto al dogma. Se planteaba, así, un nuevo trabajo y con ello se generalizaba la idea de totalidad. Ahora que se había aceptado el hecho de que los escritos corresponden a diferentes autores y épocas, era necesario considerar el contexto como parte de la totalidad que les confiere sentido.

La nueva labor consistía en reunir fuentes históricas que, a su vez, en su calidad de textos, tenían que ser sometidas a una interpretación gramatical e histórica. Con estas nuevas ideas, se reclamaba para los textos la restauración del vínculo histórico en el que ellos habían visto la luz: una restauración histórica del nexo vital. Este nuevo contexto histórico de las sagradas escrituras pasa a formar parte de la "totalidad". Constituyendo así un todo nuevo al que recurrir y que a su vez demandaba interpretación.

2. La ruptura filosófica: la Ilustración y la revolución romántica

La ruptura filosófica es compleja pues sienta las bases de la revolución romántica, la cual a su vez engendra los cambios que darán paso a la fundación de la nueva hermenéutica. Situamos, pues, nuestro mirador en el movimiento filosófico romántico.

El romanticismo se desarrolla, paradójicamente, vinculado a la ilustración, pues se erige desde ésta, pero contra de ella, ya que arremete contra el reinado de la razón como monarquía absoluta del saber. La discusión surge en el corazón mismo de la ilustración, respecto al supuesto de la liberación de toda limitación. La libertad guiada por la razón funda, a su vez, la validez del conocimiento en un sujeto finito, heredero de los planteamientos racionalistas y empiristas respecto a la validez del conocimiento y la justificación de la acción. Un panorama que es el fermento en el que se gestarán las ideas de Kant como respuestas a tal encrucijada del saber. De aquí en adelante se entra a un callejón de aporías con la aparición en escena del “sujeto de la razón”, situación que devendrá en las contradicciones y aporías de la ilustración, que nutren el pensamiento moderno. Éstas pasan a ser heredadas, como horizonte intelectual, por los románticos; y, como dice Maestre:

“La insatisfacción ilustrada se convierte en aporética con la modernidad, con la entrada del hombre, del sujeto como categoría universal, en el proceso de la modernidad que se inicia a finales del siglo XVIII (...). A partir de entonces, comienzan a surgir todas aquellas aporías derivadas de la entrada del hombre en escena como *sujeto y objeto* de saber (...) La aporética ilustrada se define, pues, antropológicamente, siendo Kant su primer propulsor y acaso más importante inspirador”⁵⁵.

Ante esta situación, Flamarique sostiene que la filosofía moderna se encontraba frente a una difícil elección pues debía renunciar o al ideal de objetividad de los empiristas, o al engaño de la libertad del sujeto. Por lo que la solución de Kant intenta salvar las dos opciones al dar con la subjetividad

⁵⁵ MAESTRE, A: *Prólogo* en ERHARD, J. B., FREIHERR VON MOSER, K. F. et al: *¿Qué es Ilustración?*, Ed. Tecnos, Madrid 1989, pp.12, 13 y 14.

trascendental, esencialmente espontánea y, por tanto, libre. Por cuanto, la realización de la libertad debe sustraerse totalmente a lo contingente. Flamarique dice que en este punto sale a la luz el conflicto que subyacía oculto en el proyecto de la ilustración: la ascesis de la libertad, que “significa la exclusión de toda representación de ella”⁵⁶.

Pese a la solución puesta en la primacía del ámbito trascendental, gobernado por la libertad, a juicio de Flamarique, Kant no logra acallar lo que el siglo XVIII anhelaba; la armonía entre la libertad (ahora solo subjetiva) y la realidad histórica⁵⁷. De modo que la entrada del hombre es una ruptura fundamental en el seno mismo de su parto reciente, al respecto Maestre señala: “Así la cosas, queda patente que la ilustración de la que hablo es aquella que inaugura la modernidad a través de esa creación kantiana que se denomina hombre, ya que en su trilogía de preguntas sobre, qué puedo, qué debo y qué me es permitido hacer, está pendiendo de la pregunta: *Was ist der Mensch?* (¿Qué es el hombre?)”⁵⁸.

Pregunta que lejos de estar resuelta, queda más que nunca abierta como una herida que desangra el corazón de la modernidad y que será su problema fundamental. Para las nuevas generaciones, la razón será objeto de sospecha, y contra ella arremeten desde la misma grieta abierta por Kant y la ilustración, es decir desde la idea de una razón autocrítica, ya que se percatan de que, tal cual ha sido concebida, la razón no ha logrado que la libertad señoree en todos los ámbitos de las acciones humanas.

Se aprecia, pues, en esa aporía de la razón, que su concepción ilustrada engendra, desde sus comienzos, el germen de su autocrítica, a la que la historia alcanza con hechos políticos profundos que convulsionan a los intelectuales. Estos hechos se imponen frente a todo afán de libertad, de acción y por sobre toda razón. Hechos que demanda una revolución intelectual que no se hace esperar. Esta revolución vuelve a los orígenes, frente al fracaso de la razón. Así, una nueva generación de jóvenes intelectuales se declaran en

⁵⁶ FLAMARIQUE, L: *Schleiermacher: La filosofía frente al enigma del hombre*, p.17.

⁵⁷ Op. Cit., pp. 17-18.

⁵⁸ MAESTRE, A: “Prólogo”, en ERHARD, J. B., FREIHERR VON MOSER, K. F. et al: *¿Qué es Ilustración?*, p. 16.

desacato contra la solución kantiana, que condujo a una subjetividad escindida, a un ser dividido, a una subjetividad herida que se observará en todos los ámbitos.

“La generación romántica –nos dice Flamarique- no acepta los términos en los que se formula la escisión sancionada por la crítica del juicio- entre el uso teórico y el uso práctico de una misma razón autónoma. Resulta estrecho el espacio en el que queda confinada la libertad (...). También la distinción kantiana, entre legalidad y moralidad consolidan una separación entre comportamiento exterior y la intención, entre legalidad y moralidad, que rompe con la creencia en una ley común a la naturaleza y a la razón, de la que son expresión tanto los preceptos legales como los morales.”⁵⁹

Se trata de recuperar la integridad perdida del hombre. Lo que apunta a una nueva concepción antropológica, ya que se rechaza una idea de hombre fragmentado y se instaura otra que aspira a la integración. Una novedosa idea de hombre que se realiza, paradójicamente, con la revolución romántica que arremete contra la razón, pero desde la razón crítica; como dice Agís Villaverde:

“Los románticos entienden al hombre no como un universo abstracto, sino como una realidad concreta, resultado del entrecruzamiento circunstancial del espacio-tiempo histórico y terreno. Casi al unísono los pensadores románticos profundizan en el pasado del hombre, en su historia, y en su interioridad, en su psiquismo, para dar razón de su ser. Fijándose, además, en otros elementos circunstanciales como la lengua... en la atmósfera cultural y en el espíritu del pueblo en el que hay que enmarcar sus textos y creaciones presentes”⁶⁰.

⁵⁹ Para añadir en una cita al pie que: “el punto en el cual la joven generación encontraba insuficiente la doctrina kantiana, era que Kant exponía principios para juzgar la máxima de la acción, no principios que impulsen la acción”. FLAMARIQUE, L: *Schleiermacher. La filosofía frente al enigma del hombre*, p.19.

⁶⁰ AGÍS VILLAVARDE, M: “Lenguaje, pensamiento, e identidad. La visión romántica”, p.157.

Esta ruptura fue una labor colectiva desencadenada por una necesidad existencial e histórica, como de la fuerza de los factores socioeconómicos y culturales que en ese momento se desataban. Marcelino Agís identifica las circunstancias epocales que impactaron en el surgimiento de un nuevo patrón hermenéutico, y parafraseándolo, las resumimos en las siguientes:

1. Un factor socio-político como la Revolución Francesa, coincide con la formación de un frente alemán de intelectuales, un relevo filosófico que a la postre significaría una crítica global al espíritu de las Luces. Este nuevo grupo de intelectuales se decantan por el sentimiento como arma frente al endiosamiento de la razón que instaura la Ilustración de manera tiránica. Frente a tal tiranía, encuentran el camino de la pasión y la fuerza de la naturaleza. Fuerza que ven fundida con el espíritu humano, vinculado así a la genialidad espiritual, que no acude a reglas, tal cual el orden natural.

2. El sentimiento patriótico, como un anhelo arrebatador por la búsqueda de una patria unida, la cual había sufrido recientemente un doloroso desgarre. De tal forma, la combinación de libertad y sentimientos, originan un nuevo marco ideológico que deviene factor cultural y educativo. Éste se ve necesitado de contar con un espacio donde pueda concretar sus ideas, discutirse, enraizar y crecer. Lo que se define con la acogida que la institución universitaria ofrece a este movimiento, o quizá, a juicio de Agís, con la articulación del movimiento en la institución universitaria, respeto a ello sostiene que: “El pensamiento romántico en su conjunto, es inconcebible sin la contribución institucional de la Universidad que no solo reúne a destacadas intelectuales y estudiosos en torno a ella sino que también avala con la transformación de sus disciplinas y planes de estudio la exigencia de una mayor autonomía del espíritu humano”⁶¹.

La universidad que se constituye en vivero de esta actividad será la de Berlín, creada en 1810. Es allí donde Agís sitúa a pensadores que van a dejar su huella como pioneros del nuevo frente intelectual. Desde donde abonarán a la ruptura de los esquemas predominantes de la ilustración y de la antigua concepción de la lengua y la epistemología científica de la época. Esta

⁶¹ AGÍS VILLAYERDE, M: “Lenguaje, pensamiento e identidad. La visión romántica”, p. 155. Sobre este tema Cf. GUSDORFF, G: *Les origines de l’herméneutique*, Payot, París, p. 170 y ss.

revolución acontece guiada por una pléyade de intelectuales que se reconfiguraron unos a otros en el espacio universitario, entre ellos Humboldt, Fichte, Ranke, Schlegel, Schleiermacher y Dilthey.

En su búsqueda de armonía e infinitud, se encuentran la tragedia de su inexorable finitud. Pese a ello, contribuirán a otra ruptura. La que reclama la valoración de experiencias humanas descalificadas del panteón de los saberes calificados como válidamente científicos, tal es el caso del arte y las diferentes formas de decir, como la creación literaria. Un aspecto importante porque comienza a apreciarse la expresión literaria como vehículo del pensamiento. De hecho, los románticos profundizaron en la interrelación entre pensamiento y lenguaje que luego retomarían los maestros de la hermenéutica contemporánea.

3. La ruptura del lenguaje y el movimiento romántico.

Amplia y rica es la exposición que al respecto nos ofrece Gadamer, por lo que nos dejamos guiar por su hilo conductor. La importancia que le otorga a esta ruptura radica precisamente en que definirá la lingüisticidad como determinación del objeto de la hermenéutica, mediada por la tradición. Al respecto nos dice que

“La tradición lingüística mantiene la primacía particular frente a otro tipo de tradición. Su falta de inmediatez en relación a otras forma de tradición, expresa de una manera peculiar la pertenencia previa de todo lo que es lingüístico al ámbito de la comprensión, es tradición en el sentido auténtico de la palabra es algo que se transmite, que se nos dice a nosotros, bien bajo la forma de relato directo, en la que tiene su vida el mito etc. o de tradición escrita, cuyos signos están destinados inmediatamente para cualquier lector. En la escritura se engendra la liberación del lenguaje respecto a su realización, en ella todo lo transmitido se da simultáneamente para cualquier presente. En ella se da una coexistencia de pasado y presente única en su género, pues la conciencia presente tiene la posibilidad de un acceso libre a todo

cuanto se ha transmitido por escrito”⁶².

Con respecto a la consideración de la filosofía como actividad, Sánchez Meca nos advierte de que la justa estimación de la historicidad de la filosofía no ha sido posible antes del “giro lingüístico”⁶³. Entonces nos preguntamos ¿cómo acontece tal giro? y ¿por qué antes de él no es posible una hermenéutica de la comprensión con carácter filosófico?

De acuerdo con Gadamer, el paradigma lingüístico que predominaba en Occidente desde Platón suponía una concepción del lenguaje que lo excluía de todo carácter cognitivo o portador de realidad. Al separarlo de su posibilidad de verdad y reducirlo a la condición de signo o instrumento, se pierde la posibilidad de considerarlo como parte del saber. Será necesaria la ruptura con tal idea, para restaurar el vínculo roto entre lenguaje y pensamiento. De esa forma, los objetos de estudio que en él discurren podrán ser apreciados como experiencias humanas portadoras de verdad dignas de ocupar un lugar en el Olimpo de los saberes. Coto dominado por la tradición epistemológica de las ciencias naturales, cuyo modelo resultaba constreñido para el oficio de las ciencias que tratan no de objetos, sino de habérselas con sujetos y sus productos.

La tarea era, pues, reunificar pensamiento y lenguaje, una tarea que puso de manifiesto la importancia de la hermenéutica. ¿Cómo ocurrió esta transformación? Conviene aclarar que la irrelevancia del lenguaje como modo de verdad no era la única línea de pensamiento que existía. Otras vetas recorrieron la historia y abrieron nuevas rutas para su dignificación. Gadamer señala como significativa una que se encuentra inmersa en la idea de “verbo encarnado”, desarrollado por la cristiandad. Un pensamiento que aproximaba a la idea de un verbo verdadero. Es tan sólo un ejemplo pero Gadamer se refiere más ampliamente al asunto.

Gadamer explora también el camino que parte de la visión del lenguaje formulada por Platón. Su idea penetró casi en toda la tradición filosófica

⁶² Cf. GADAMER, H.G: *Verdad y Método I.*, p. 468.

⁶³ Cf. SÁNCHEZ MECA, D: *Historia de la Filosofía como Hermenéutica*, p. 125.

occidental. El lenguaje fue concebido como mero instrumento, pues en él la palabra es referida al concepto. Se buscaba alcanzar en el pensamiento la esencia eternamente invariable de las cosas, mas se precisó valorar y entender el lenguaje como perteneciente al mundo cambiante y escurridizo. Tal situación condujo a que el pensar puro recibiera la primacía frente al lenguaje. De este modo, el gran descubrimiento de las ideas que Platón lleva a cabo tuvo un precio: el ocultamiento del lenguaje. Éste queda reducido a una herramienta, a una copia y reproducción. Pese a ello, observa Gadamer, la discusión va dejando una serie de estelas o “perspectivas sobre el lenguaje que no están en condiciones de imponerse” en dicho contexto. No obstante, deja fijados unos problemas interesantes sobre la esencia de la palabra.

Tal es el caso de la idea que se atisba en el desvelamiento de la cosa en la palabra: el trato con las cosas del que se habla aquí es el desvelamiento de la cosa a la que se hace referencia. En este sentido, Gadamer advierte que el *Crátilo* se abre a la discusión sobre la corrección o no de la palabra, de lo cual se establece que “la palabra es correcta cuando representa a la cosa, esto es, cuando es una representación”⁶⁴. Es el ser, aquello se honra con la designación de ser, lo que tiene que ser desvelado con la palabra. Esto deja un intersticio abierto a la posibilidad de reflexión sobre la distancia óptica entre la imitación y su modelo.

En la discusión platónica, se pone de manifiesto que no es posible tal distancia por el mismo hecho de la función íntima con que la palabra nombra la cosa, tal como lo ve Crátilo. Razón por la cual, el interlocutor de Sócrates, se manifiesta en contra de la existencia de dicha distancia. Desde esta posición, surge la cuestión del carácter verdadero o falso de las palabras. La solución platónica sostiene que el decir y el hablar (así como la patentización de las cosas que tiene lugar en ellos) es algo distinto de la referencia de los significados inscritos en las palabras.

Es en esta argumentación en donde Gadamer observa una grieta que posibilita al lenguaje comunicar lo correcto, lo verdadero. Al ignorarse tal condición en el diálogo no se logra entrar en la vía de la relación entre lenguaje

⁶⁴ GADAMER, H.G: *Verdad y Método I*, p. 492.

y verdad. Es entonces cuando surge la idea de que la cosa se posee con la palabra. Si se mantuviera esta línea de argumentación, la palabra estaría sobre el camino legítimo del conocimiento. Pero no ocurre así, está vía de acceso queda vedada.

Llegar a tal postura fue posible, a juicio de Gadamer, debido a que en todo este contexto, sucede que hay un desconocimiento de base: el de ignorar que la verdad de las cosas está puesta en el habla. Desconocimiento que permite a Sócrates refutar los argumentos de Crátilo. Los que para Gadamer resultan muy reveladores en cuanto a la “verdad de las palabras, es decir a su capacidad de significar”. Por ello el argumento que se establece concluye que “por tanto el portador de la verdad, y consecuentemente también de su contrario, no es la palabra (...) sino el logos”⁶⁵. De tal supuesto, como ya dijimos, se llega a sostener que “el pensar puro recibe la primacía delante del lenguaje”⁶⁶.

Con el razonamiento anterior como principio rector se llega en el *Crátilo* a un “desplazamiento del conocimiento a la esfera inteligible, de manera que a partir de ese momento toda reflexión sobre el lenguaje se monta no ya sobre el concepto de la imagen (...) sino sobre el de signo”.⁶⁷ Idea que impactó y determinó un nuevo rumbo en torno a la concepción del lenguaje, desde la cual el verdadero ser debe buscarse fuera de la palabra o los nombres, pues ellos no tiene acceso a la verdad. Con ello se pierde la unidad indisoluble entre pensamiento y lenguaje, tal como se encuentra en el fenómeno hermenéutico, como unidad de interpretación y comprensión.⁶⁸

De tal modo se cierra un camino necesario para aceptar que los productos del lenguaje pudieran ser valorados como vías de acceso a la realidad. Para Gadamer, con tal concepción la filosofía griega se obstinó en no percibir la relación entre palabra y cosa, entre hablar y pensar, “el motivo es que el pensamiento tenía que defenderse de la angostura de la relación entre

⁶⁵ GADAMER, H.G: *Verdad y Método I*, p. 495.

⁶⁶ Cf. Op. Cit., p. 489. Véase la discusión respecto a la intención de Platón en el *Crátilo*.

⁶⁷ GADAMER, H.G: *Verdad y Método I*, p. 497.

⁶⁸ Cf. Op. Cit., p. 483

palabra y cosa dentro de la que vive el hombre hablante” Por ello huyen de la situación de inmersión natural e ingenua respecto a la lingüisticidad y en la huida cierran un camino.

Al perderse esa vía del lenguaje al ser, Gadamer considera fundamental retornar a los griegos, para seguir la pista desde donde se inició. Desde ellos se estableció la función objetiva de significación en el primer plano, perspectiva desde la cual se pierde “la totalidad viva del acontecer del lenguaje en su función originalmente creadora y reveladora de sentido”⁶⁹, aspecto de suma importancia para una hermenéutica filosófica.

En este enfoque, el lenguaje es reducido a simple significación, idea vigente en el racionalismo y en la crítica del lenguaje que encontramos en Locke y Berkeley. Esta teoría de los signos constituirá un puente, incluso con la teoría lingüística de los signos de la Edad Moderna, lo que se vislumbra “con la transformación del pensar del ser a la esencia. Así la palabra resulta subordinada como signo a la esencia pura”⁷⁰.

Pese a ello, aún no se dará a luz a una perspectiva orgánica y originariamente inherente entre la lengua y el ser. Habrá que esperar hasta siglo XIX, a la avanzada que vendrá desde el flanco de los románticos. Una cosecha cuya tierra será preparada con las ideas de pensadores como G. Vico, y cuya semilla siembran autores del romanticismo alemán como J. G. Hamann, Herder y W. von Humboldt, para luego ser cosechada por Schleiermacher, como a continuación se expondrá.

Podemos apreciar la riqueza de los planteamientos que la generación romántica desarrolló y enfilaron a una concepción del lenguaje que permitió entrar al recinto de las actividades humanas que pueden llevarnos al encuentro con el ser y por tanto con la realidad. De ahí, a que los productos del lenguaje sean considerados en la discusión sobre la validez de los saberes habrá pocos pasos, y uno de ellos es el que dará Schleiermacher, quien reclamará para su tarea Hermenéutica una amplitud que la vuelve un proyecto de carácter

⁶⁹ Cf. Op. Cit., p. 469.

⁷⁰ CORETH E: *El problema del lenguaje*, en ORTIZ OSÉS, A. et al. (eds.): *Diccionario interdisciplinar de hermenéutica*, p. 214.

universal.

Por otro lado, como veremos más adelante, se radicalizará el problema de la historicidad, mostrando lo problemático y forzado de fundamentar la historicidad en el carácter de la comprensión. Ello supuso el intento que llevaría a integrar los estudios relacionados a dichos recintos, dentro del campo científico, considerándolos una actividad que colocaría a la comprensión como el procedimiento por excelencia de las ciencias del espíritu. Discusión dominada por la idea de validar los saberes desde el baremo del método. Este paradigma científico dio paso a un largo debate sobre la competencia científica de la comprensión, frente al poder demostrado por el modelo explicativo de las ciencias naturales. Debate en el que las ideas Schleiermacher se ven imbuidas, pero sin llegar directamente a desarrollarse. Será Dilthey quien presionado por el contexto lo encara, con lo que llevará a sus últimas consecuencias el problema de intentar destinar la hermenéutica como metodología garante de la validez del conocimiento histórico.

Según Lourdes Flamarique, en ese contexto se ha ganado un nuevo horizonte, en cuanto se llega a la sustentación de que conocer es fundamentalmente comprender, interpretar, descubrir el sentido que el sujeto individual (histórico, no trascendental) necesariamente da a su acción. Premisa fundamental para que las ciencias del hombre encuentren su lugar convencidas de que la acción creadora es la acción vital humana por excelencia.

C. El camino de Schleiermacher.

La aportación gigante de Schleiermacher fructifica en el contexto del siglo XIX, antesala de la hermenéutica contemporánea, pero las directrices de su pensamiento filosófico son netamente románticas. Friedrich Schleiermacher manifiesta estar desencantado por las carencias en que se encuentra la hermenéutica en ese momento. Se queja de que la tradición que recibe no le permite encontrar lo que necesita para hacer su trabajo como teólogo y como filósofo romántico. Con razón se le reconoce el mérito de ser el padre de la Hermenéutica como disciplina científica, pero ello no significa que haya partido

de cero. Marcelino Agís, en el trabajo sobre la hermenéutica romántica, señala que antes de Schleiermacher hay un camino iniciado por Vico, Melanchthon, Flacius, Lutero y otros autores románticos alemanes, quienes llevaron adelante una nueva concepción del lenguaje, sin la cual no sería posible el saltó hermenéutico.

En el marco de esta nueva cultura es cuando acontece el giro de la hermenéutica que estamos analizando, y condición que le permite pasar, de ser una mera técnica interpretativa, a un saber general de índole cognoscitivo. Un salto dialéctico a través del cual la teoría de la interpretación en manos de una diversidad de intelectuales es reclamada para un nuevo destino. En las manos de Schleiermacher veremos como la interpretación se iguala a la comprensión de todo texto cuyo sentido no sea inmediatamente evidente y devenga un problema. Está a punto de nacer una disciplina que denominará Hermenéutica general.

Schleiermacher proviene, al igual que otros compañeros de su generación, del ámbito de la teología protestante. Su círculo familiar lo sumerge desde niño en los ambientes intelectuales y en las temáticas del momento, dominadas en lo tocante a la filosofía, por el racionalismo ilustrado y por lo que respecta al ámbito teológico, por el pietismo. Empujado por los nuevos vientos, comienza a definir sus intereses intelectuales que decantan hacia nuevos derroteros y compañeros de viaje, quienes lo acercan a la filología. En ésta se sumerge y entra en contacto con la cultura griega clásica, en particular con la obra de Platón a la que dedicará veinte años de traducción e interpretación.

Su juventud transcurre en los albores de un nuevo comienzo intelectual en el que se fragua la revolución cultural que hemos descrito. Pero tan crítica y veloz que culmina rápidamente en el desencanto de un callejón lleno de aporías. A esa época y al grupo de desencantados pertenecerá Schleiermacher. Sus dos grandes interlocutores intelectuales serán primeramente Spinoza y Kant. Luego, el idealismo alemán, representado en las ideas de Hegel y Fichte, serán voces desde las que discutirá y afinará sus ideas, asumiendo una posición clara de desacuerdos con el idealismo representado por sus interlocutores.

En relación a Kant, se decantó desde muy temprano como un seguidor crítico, con cuyas ideas estaría en constante diálogo. Sobre todo en los temas relacionados con la ética: la estructura y función de las acciones, la naturaleza de la libertad, la responsabilidad, etc. Lourdes Flamarique nos dice que Schleiermacher se muestra convencido de que el ser humano debe ser responsable de sus propias acciones, sobre las cuales debe apoyarse. Así que cuando completa, en Halle, la lectura de las obras de Kant, muy precozmente toma posición, en sus primeros escritos, respecto de las ideas de aquél:

“En los primeros trabajos filosóficos que elabora se nota la importancia de la filosofía crítica, pero también su parcial adhesión a algunas tesis claves, tanto de la filosofía teórica como de la práctica. En el criticismo kantiano reconoce planteamientos acordes con las inquietudes de la época; pero el modo de abordarlas está demasiado marcado por el racionalismo ilustrado. El estudio de los filósofos griegos contribuye decisivamente a la distancia que mantiene con las escuelas filosóficas del momento”⁷¹.

Su interés por la ética lo mantiene atento al estudio de la filosofía práctica kantiana que, según Flamarique, le sirve para perfilar los conceptos fundamentales de la moral. Schleiermacher, nos dice esta autora, “rechaza tanto la fundamentación meramente inteligible de la libertad y del deber, como el desprecio del instinto y el impulso en la determinación de la acción que caracterizan la ética crítica”⁷².

“Über die Freiheit des Menschen” y “Über den Wert des Lebens”, son trabajos en los que concreta su estudio crítico con los interlocutores de la época en torno a la ética y la libertad. En ellos aborda el tema preferido que irá rodeando durante todos sus trabajos, y que dibujarán la impronta de su pensamiento, a saber, el de la búsqueda de los vínculos rotos entre el ser y el mundo, entre razón y acción. En estos primeros trabajos se perfila ya la condición intelectual que marcará su filosofía y, por tanto, el sentido de su actividad hermenéutica. En dichos trabajos, nos dice Flamarique, destaca el

⁷¹ FLAMARIQUE, L: *Schleiermacher. La filosofía frente al enigma del hombre*, 1999, p. 27.

⁷² Op. Cit. pp. 27-28.

anhelo por una ética capaz de asegurar la plenitud que todo ser humano busca a través de la acción.

Con su entrada al círculo romántico, Schleiermacher encuentra el material intelectual y la atmósfera para ahondar en el mundo de la subjetividad y en una racionalidad que, a diferencia del pensamiento anterior, da paso a la unidad entre razón y mundo concreto, una razón que no se enajena de la historia y sus mutaciones. Sus ideas de vanguardia resultan provocativas, al salir publicados sus “Discursos” entran en conflicto con el círculo ilustrado de la época.

Es difícil encasillarle en una corriente de pensamiento, ya que en su época pasó de ser considerado desde fichteano a ser circunscrito al movimiento romántico y en ocasiones leyeron sus ideas al hilo de sus vaivenes biográficos, como hizo Dilthey en la obra biográfica que le dedicó⁷³. En todo caso, las ideas y el pensamiento de Schleiermacher escapan a lo uno y a lo otro. Su pensamiento, rico, variado, controvertido y comprometido con la vida, puede, desde algunos ángulos, considerarse un vitalismo que aspira a la realización plena del espíritu humano a través de la unidad del sujeto desgarrado. Para este fin, el diálogo, y la superación del malentendido operan como caminos de la recuperación del vínculo perdido.

Así pues, este teólogo, traductor, filólogo y filósofo, pertenece a la generación de intelectuales de la Universidad de Jena, que luego pasan a formar parte de los fundadores de la Universidad de Berlín. En su conjunto pertenece a la generación que vive entre el siglo XVIII y XIX y que Lourdes Flamarique califica “de una densidad filosófica inigualable a ningún otro momento de nuestra historia”⁷⁴. Lo importante de esta afirmación es que lo sitúa en una época portentosa para la incubación de ideas revolucionarias y, por tanto, cargada de problemas. Entre ellos, el del restablecimiento de la armonía entre el hombre y su mundo.

En el ámbito de las ideas, hemos asistido a un espectacular movimiento intelectual. El sueño metafísico se ha derrumbado, pese a ello pervive en las

⁷³ DILTHEY, W: *Leben Schleiermachers*, Berlín 1870.

⁷⁴ FLAMARIQUE, L: *Schleiermacher. La filosofía frente al enigma del hombre*, p.13.

ideas de la ilustración y en el mismo Kant. Flamarique nos dice respecto a todo este acontecer que “la modernidad social (...) significa la pérdida de formas de vida y tradiciones consideradas hasta entonces como *naturales*. Lo que en el pasado era adoptado sin mediación alguna, ahora se experimenta como extraño y distante (...) La tarea pendiente es superar la extrañeza mediante el conocimiento de las condiciones de la creación de esta segunda naturaleza o cultura; solo entonces será posible una armonía del hombre con el mundo histórico no de modo *natural* o inconsciente como en el mundo antiguo, sino con la plena consciencia que culmina en el reconocimiento de sí mismo”⁷⁵.

Se accede a la conciencia de estar frente a un mundo observable, en el que se expresa el hombre. Allí se encuentran los signos de su ser. De este modo, para la nueva generación la tarea es comprenderlo desde sus formas de ser o manifestarse objetivamente la humanidad. Para esta intelectualidad el individuo histórico es el individuo concretizado, objetivo. Precisamente, en función del interés que aquí nos ocupa es fundamental comprender este contexto neurálgico. Él reclama una nueva visión y función de la historia, de la tradición histórica, la cultura, la filología, aguas que confluyen en la nueva hermenéutica⁷⁶.

La posición de Schleiermacher se sustenta en una fórmula que articula hermenéutica, dialéctica y ética. Dichos campos forman un entramado en el que la hermenéutica, pensada como teoría general de la comprensión, se constituye en fuente de acceso de todo proceso de exteriorización textual. En tal estructura, la dialéctica tiene como función el estatuto veritativo de las condiciones de validez de toda interpretación, proceso por el cual el habla regresa al pensamiento que la origina. En este sentido, trata de la unidad entre el ser como ámbito de lo general y el pensar como ámbito de lo particular. La ética, por su parte, se hace cargo tanto de la individualidad y de su devenir,

⁷⁵ Op. Cit., p. 20.

⁷⁶ La generación romántica comparte la idea de que en cada uno de los productos de la creatividad humana se refleja como en un espejo el movimiento de producir (crear), en su pura actividad. Todo se somete a la pregunta de las condiciones que hacen posible su comprensión. Comprender será un denominador común en todas las ciencias. La exposición de la verdadera naturaleza de la realidad o mundo reclama la adecuación de un método para lo que habían sido disciplinas menores, que más que nunca son demandas y aspiran a un modelo cognoscitivo que reúna las características deseables para todo auténtico método moderno. A saber, que reproduzca al conocer el obrar o producirse de sus objetos. Cf. FLAMARIQUE, L: *Schleiermacher. La filosofía frente al enigma del hombre*, pp. 20-24.

como de lo que acontece en la comunidad y en sus creaciones y producciones, a través de las acciones libres.

La hermenéutica soporta el proceso dinámico entre ética y dialéctica y trabaja en función de los intereses de ambas, ya que su razón de ser atiende a ambos fines articulándolos. Por un lado, pretende dar cuenta de la individualidad de la razón que se expresa, por otro aspira a una generalidad esencial del conocimiento y a su expresión, la cual se abre de modo primordial a la comunicación. Esto supone una aspiración a la universalización del sentido y desde una comprensión de lo universal. Proceso fundado desde una unidad interpretante.

Desde esta óptica, Schleiermacher se ubica en otra perspectiva en relación con las formas tradicionales de comprender la interpretación. Se imbrica en un contexto epistemológico de búsqueda de legalización del estatuto de las ciencias de la cultura. Por otro, como parte de ellas, la filología y las formas de interpretación dominantes están resultando insuficientes frente a las exigencias del modo de saber validado en ese contexto, así como de los nuevos retos y necesidades e intereses intelectuales que se ciernen.

Al respecto de la situación de la hermenéutica en su época, en los *Discursos de Hermenéutica*, Schleiermacher realiza un análisis de la misma, en diálogo con los filólogos ponderados de su época Ast y Wolf. En tal discusión, expone los argumentos que legitiman su posición. Su premisa es la identificación de diversas formas utilizadas para hacer las cosas y sitúa en una de ellas la interpretación como un quehacer artístico en el sentido propio de la palabra, en la medida en que con esa expresión resume toda comprensión de un discurso extraño.⁷⁷ La hermenéutica será un “arte de la comprensión” encargado de comprender al autor mejor de lo que él se ha comprendido. Una visión calificada por Ricoeur como “crítica y romántica”⁷⁸.

Schleiermacher es consciente de que tiene que reorientar el camino seguido por la vieja hermenéutica y por sus predecesores más inmediatos.

⁷⁷ Cf. SCHLEIERMACHER, F: *Los discursos de Hermenéutica*, p. 49.

⁷⁸ Cf. RICOEUR, P: “La tâche de l’herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey” en RICOEUR, P: *Du texte à l’action –essais d’herméneutique II-*, Ed. du Seuil, París 1986.

“Cuando me encontré en la situación de dictar lecciones sobre interpretación – nos dice-, me di cuenta que no había más que una colección de reglas particulares que poco o nada tenían de científico. La publicación de Wolf tan esperada igual me decepcionó”⁷⁹.

Al no sentirse satisfecho con la tarea hermenéutica realizada, quiere asegurarse otro sitio. Para ello hace dialogar la situación heredada y los resultados alcanzados, con las nuevas perspectivas que él tiene en mente. Todo lo se teje con el trasfondo de su concepción filosófica y teológica. Cuyos reinos, lejos de pensarlos de forma separada, los ve implicados recíproca y complementariamente.

Sobre el estado de la teoría que sustenta la hermenéutica cita al mismo Wolf, quien se queja de que la hermenéutica en teoría está poco desarrollada, pues solo evidencia unas investigaciones sobre el significado de las palabras, el sentido de las frases, el contexto del discurso. Pero Schleiermacher de ningún modo quiere arriesgar la aplicabilidad de la teoría, y prefiere liberar al guía especulativo, para quedarse con el más práctico. Esta idea deja entrever su horizonte y destino. Sostiene que la hermenéutica es el arte de encontrar, con una intuición necesaria, los pensamientos de un escritor a partir de su exposición. De esto se desprende una importante deducción: la hermenéutica no solo está versada en el campo clásico y tampoco es un órgano filológico para ese campo restringido, sino que se practica por doquier donde hay un escritor.

Como vemos, va horadando el camino a una visión general y a la ruptura del antiguo paradigma hermenéutico. Los principios hermenéuticos, según su punto de vista, deben bastar también para todo ese dominio. En esa búsqueda Schleiermacher distingue dos conceptos fundamentales que serán la huella de su aporte. En primer lugar, el concepto de lo extraño que demanda ser comprendido. Claro que no hay una extrañeza absoluta. Si fuera todo extraño o nada extraño, la hermenéutica no tendría con qué enlazar su trabajo. En el último caso el comprender se daría al mismo tiempo que el leer u oír y se comprendería totalmente por sí mismo. Entonces, donde quiera que haya algo

⁷⁹ Cf. Op. Cit., pp. 52-53.

extraño en la expresión del pensar a través del discurso para quien lo percibe, allí hay una tarea para nuestra teoría, siempre que hay algo común entre el que percibe y el hablante. Con esta concepción amplía la tarea hermenéutica más allá de los escritos, la lleva a la conversación y al discurso, percibido inmediatamente, hacia otros géneros del discurso, más allá de los límites establecidos por Wolf y Ast⁸⁰.

Para tal tarea, se plantea otra: la búsqueda de la teoría que la fundamente y la determinación del objeto de estudio, lo cual se define siempre que tengamos que percibir pensamientos o series de ellos a través de palabras. En ello incluye al propio idioma, no solo a la lengua extranjera. Hay cosas extrañas para cualquiera en los pensamientos y expresiones de otros y en las dos maneras de exponer, oral o escrito⁸¹. Como vemos, ha dado el salto, el giro hermenéutico se ha producido. Para él, lo oral y lo escrito son dos aplicaciones diferentes del mismo arte en las que, en un caso, destacan unos motivos mientras que otros quedan más atrás, y en el otro sucede a la inversa.⁸² Pero no se conforma, él quiere ir más allá y afirma que ambas no están tan lejos entre sí.

“Quiero aconsejar al intérprete de obras escritas que practique diligentemente la interpretación de la conversación más significativa. Pues toda la expresión viva incita más allá de la consideración aislada de un solo escrito a comprender una serie de pensamientos, como un acto que está en relación con otros muchos de distinto tipo. Precisamente este aspecto es el que en la explicación del escritor mayoritariamente pasa a un segundo plano (...), se descuida completamente”⁸³.

El otro concepto fundamental sostenido por Schleiermacher es el de comprender a un autor mejor de lo que él mismo puede hacerlo. Está contenido en la aseveración: “Allí donde nos detiene lo extraño del lenguaje, por supuesto

⁸⁰ SCHLEIERMACHER, F: *Los discursos sobre hermenéutica*, p. 63.

⁸¹ Op. Cit., pp. 63-64.

⁸² Op. Cit., p. 65.

⁸³ Op. Cit., p. 82.

que investigamos primero en él (...) nos encontramos detenidos en la medida en que no podemos captar el nexo en las operaciones del hablante (...). Si hay algo de verdad en la fórmula según la cual la mayor perfección en la interpretación consiste en comprender a un autor mejor de lo que el mismo podría dar cuenta de sí mismo, implica: dar cuenta de una comprensión superior del proceso interno del poeta y de otros artistas del discurso”⁸⁴.

La respuesta de cómo es posible comprender a un autor mejor de lo que él mismo podría haberse comprendido, la expresa diciendo que cuando la comprensión más segura y perfecta no se da inmediata y simultáneamente con la percepción, ambos tipos de métodos deben ser aplicados a las dos partes, conforme a la variedad del objeto, hasta que surja una satisfacción lo más semejante posible a la comprensión inmediata. El trabajo de comprender e interpretar es un todo constante que se desarrolla paulatinamente y que supone una recurrencia constante a los puntos anteriores, y así se avanza, y en cada avance se obra siempre a través del presentir. Una regla que retoma de Ast.

Para lograr una claridad completa, una comprensión perfecta, demanda hacer justicia al principio hermenéutico propuesto por Ast, quien sostiene que todo lo individual puede ser comprendido únicamente mediante el todo y por tanto toda explicación de lo individual presupone ya la comprensión del todo. Es decir la palabra es comprendida como parte, desde un todo, como lo individual a partir de la totalidad

Cuando avanzamos, tanto más se ilumina lo anterior con lo siguiente. Hasta que al final como de golpe todo lo individual recibe su luz plena y se presenta como un contorno puro y definido. Pero, según Schleiermacher, para no ser injustos con Ast, éste dice que para ahorrarse ese retroceder y volver a mirar, nos da otra regla: comenzar cada comprensión con un presentimiento sobre el todo. ¿De dónde debe proceder tal presentimiento? se pregunta. Hay varias formas de obtener ese presentimiento. El contexto, el conocimiento general del autor y su género, la comprensión del todo por lo particular y viceversa, etc. Con frecuencia hay que volver desde el final al principio, cuanto

⁸⁴ Cf. Op. Cit., p. 84.

más difícil es captar la organización del todo, tanto más tenemos que rastrearlo a partir de lo particular, y éste mediante el todo. Siempre hay elementos que no son iluminados por el todo.

Schleiermacher considera en este punto que toda solución a la tarea parece aquí una aproximación. “Pues la perfección consistiría en que pudiéramos proceder con tales obras de igual modo que con aquellas, que hemos caracterizado como lo mínimo a este respecto (...) que nosotros mismos pudiéramos inventar. Pese a todo, sostiene Schleiermacher, la comprensión perfecta sigue condicionada por los esfuerzos del proceder y ninguno agota la receptividad de lo que sucede en la otra parte.

Dada las complicaciones derivadas de la situación en que se encuentra la hermenéutica en ese momento, dice irónicamente Schleiermacher, “me encuentro bajo unas nieblas”. Ast distinguía una comprensión triple: histórica, gramatical y espiritual (individual y de la época). Ésta última la considera superior y en ella penetran las otras dos⁸⁵. A esto se añade el hecho de una hermenéutica triple, lo cual no sería posible bajo ese supuesto de una hermenéutica de la letra, el espíritu y del sentido. Todo esto nos permite comprobar como para Ast la comprensión y la interpretación no eran lo mismo.

Schleiermacher realizará un nuevo salto radical, al analizar la situación en que Ast y Wolf colocan a la interpretación y la comprensión. Así descubre que uno de los obstáculos fundamentales de la hermenéutica es el divorcio entre comprensión e interpretación, como dos movimientos separados. Para él la interpretación es el desarrollo de la comprensión y el no verlo así dice, solo confunde. Wolf tampoco resuelve la dificultad al defender una hermenéutica triple. Solo podría darse una hermenéutica tal, si hubiera tantos modos de desarrollar la comprensión pero Wolf en sus anotaciones no lo indica. Más bien coinciden poco con sus tres tipos de comprensión.

Por ello, Schleiermacher culmina sus discursos en la observación de un vacío: “hay por el momento una situación caótica en esta disciplina y no desaparecerá hasta que la hermenéutica alcance la forma que le corresponde

⁸⁵ Op. Cit., p.117.

como técnica y sus reglas, partiendo del simple hecho de la comprensión, sean desarrolladas en una estructura cerrada a partir de la naturaleza del lenguaje y de las condiciones fundamentales de la relación entre el que habla y el que percibe”⁸⁶.

“La hermenéutica de Schleiermacher –nos dice Flamarique- no dialoga con los impulsores del comprender como método de las ciencias históricas, más bien, reconoce su precedente inmediato en la exégesis teológica o en teóricos de su tiempo Wolf, Ast y Schlegel. No es consciente de un giro trascendental en el comprender que reclame una hermenéutica filosófica capaz de dar cuenta de los principios de todo saber. Pretende desarrollar el arte de interpretar de modo científico, replanteando el objeto de la ciencia, pero a partir de la experiencia recogida por la tradición”⁸⁷.

Las aportaciones de Schleiermacher a la Hermenéutica podrían sintetizarse en los siguientes puntos:

La unificación entre comprender e interpretar, escindida hasta entonces como hemos comprobado al analizar las concepciones de Ast y Wolf.

La expansión de la tarea de la hermenéutica hasta los dominios del diálogo y la conversación. Una fórmula para superar la extrañeza del sentido y la posibilidad del malentendido, de un otro o de un tú, con el cual se ha llegado a la situación de poder compartir el significado de un contenido y por tanto, de no poder darse el acuerdo sobre la cosa. Situación que lo lleva a establecer que la “hermenéutica es el arte de evitar el malentendido”. Todas las tareas de la hermenéutica, dice Gadamer, se resumen en esa condición negativa en Schleiermacher.

Un canon de reglas de interpretación gramatical y psicológica que se aparten por completo de cualquier atadura dogmática de contenido, incluso en la conciencia del intérprete.

Es en la idea de la interpretación psicológica donde se encuentra lo más

⁸⁶ Cf. SCHLEIERMACHER, F. *Los discursos de hermenéutica*, p. 120.

⁸⁷ FLAMARIQUE, L: *Schleiermacher. La filosofía frente al enigma del hombre*, p. 230.

propio de él. Lo que a juicio de Gadamer ha alcanzado un gran valor. Lo que ha sido lo más determinante para la formación de teorías del siglo XX, para Savigny, Boeckh, Steinthal y sobre todo Dilthey, sostiene Gadamer, y advierte que es lo más genuino de Schleiermacher. Algo que entiende, en última instancia, como un comportamiento adivinatorio, un entrar dentro de la constitución completa del escritor, una concepción del “decurso interno” de la confección de una obra. Una recreación del acto creador. De este modo, la comprensión es una reproducción referida a la producción original, un conocer lo conocido, una reconstrucción que parte del momento vivo de la concepción, de la “decisión germinal” como del punto de organización de la composición.

En cuanto a los alcances y limitaciones del trabajo de Schleiermacher, Gadamer sostiene que la restricción operada por nuestro autor a la hermenéutica toca indirectamente sobre la verdad que se oculta en el texto y que debe llegar a la luz. Motivo por el cual la hermenéutica tiene una función auxiliar y se integra en la investigación de las cosas. A ello no escapa Schleiermacher, éste tiene en mente ese hecho, dice Gadamer, pues refiere la hermenéutica por principio en el sistema de las ciencias, a la dialéctica. “Al mismo tiempo, la tarea que él se plantea (...) es la de aislar el procedimiento del comprender, de autonomizarlo como una metodología especial. A ello va unido la necesidad de independizarlo de los planteamientos reductores de sus predecesores, como el caso de Wolf y Ast”⁸⁸.

Gadamer advierte en sus ideas un desplazamiento del carácter fundamental del comprender. Lo que se trata de entender no es la literalidad de las palabras y su sentido objetivo, sino también la individualidad del hablante o del autor. Algo que Schleiermacher realiza retrocediendo hasta la génesis misma de las ideas. En su *Hermenéutica General* se pronuncia abiertamente sobre la comprensión como problema central de la hermenéutica. “El fin de la hermenéutica es la comprensión en el sentido más elevado”⁸⁹. ¿Cuál es este sentido “más elevado”? Desde luego, un sentido que más allá de la

⁸⁸ GADAMER, H. G. *Verdad y Método I*, p. 239.

⁸⁹ SCHLEIERMACHER, F. D. E: *L'Herméneutique Générale* (1809-1810), en SCHLEIERMACHER, F. D. E: *Herméneutique*, Ed. du Cerf, París, 1987, p. 74 (la traducción es nuestra).

comprensión meramente gramatical y aún de la histórica.

El rodeo histórico que proponía Spinoza no es aquí una condición para un caso extremo, sino algo normal: el presupuesto desde el cual desarrolla su teoría de la comprensión “la razón por la que coloca frente a la interpretación gramatical la psicológica (técnica), que es donde se encuentra lo más propio de él, radica en que lo más relegado e incluso completamente descuidado es ‘el comprender una serie de ideas al mismo tiempo como un momento vital que sale a la luz, como un acto que está en conexión con muchos otros, incluso de naturaleza diferente’”⁹⁰.

Schleiermacher lo observa con claridad en la expresión artística, en tanto que creación genial, que reúne habla y poesía como un punto. Por ello no se refiere a los productos de tales acciones como dos hechos diferenciados porque tienen en común un mismo modo de comportarse del sujeto. Y esta forma de comportamiento es la de un acto de creación libre. A juicio de Gadamer, una de las notas distintivas de Schleiermacher es que busca en todas partes este momento de la producción libre. Ese es el sentido que otorga al hablar y que le permite hermanar poesía y habla. Para Gadamer, en esa línea introduce la justificación de la comprensión con arte y sin arte, y es donde ve una relación directa entre arte y comprensión con arte. En cuanto se diluye una se diluye la otra. “En cuanto que esta producción ocurre mecánicamente según leyes y reglas y no de una manera inconscientemente genial, el intérprete puede reproducir conscientemente la composición. Pero cuando se trata del rendimiento individual del genio creador, en el sentido más auténtico, ya no puede realizarse esta recreación por reglas. El genio creador crea formas nuevas del uso lingüístico”⁹¹.

Para el padre de la Hermenéutica, será el genio mismo el que forme las reglas, “en el discurso poético no se somete al patrón del acuerdo sobre las cosas., porque lo que se dice en él no puede separarse de la manera como se dice” (...) Así “que por el lado de la Hermenéutica, a esta producción genial o individualmente creativa le corresponde la necesidad de la adivinación, del

⁹⁰ GADAMER, H.-G: *Verdad y Método I*, p. 240.

⁹¹ Op. Cit., p. 243.

acertar inmediato que en última instancia presupone una especie de congenialidad”⁹². En ello, observa Gadamer la derivación y justificación de su presupuesto hermenéutico: “que cada individualidad es una manifestación del vivir total y que por eso ‘cada cual lleva en sí, un mínimo de cada uno de los demás’, y esto estimula la adivinación por comparación consigo mismo. Puede decirse así que se debe concebir inmediatamente la individualidad del autor ‘transformándose uno directamente en el otro’”⁹³.

Como vemos, agudizar los extremos de este presupuesto lo lleva al proyecto de una hermenéutica universal, como tarea, “pues ambos extremos de la extrañeza y familiaridad están dados como la diferencia relativa de toda individualidad”. El método de la hermenéutica tendría entonces en cuenta lo común, a través de la comparación y lo peculiar, por adivinación, de modo que “la adivinación seguiría siendo imprescindible”, algo que advertimos al seguir el hilo de sus *Discursos de Hermenéutica*.

Queda, pues, marcado por Schleiermacher el carácter de la hermenéutica en el campo de los saberes de su época: “La hermenéutica es justamente arte y no un procedimiento mecánico”. De ahí los límites en los que queda circunscrita dicha actividad. La dificultad de la comprensión no radica en la oscuridad que se crea por la distancia temporal, o la lengua extraña, sino por la individualidad en la relación entre el lector y el autor. Específicamente en el tú. Lo que implica el acto de equiparar, no al lector original, sino al intérprete actual con el autor.

Gadamer se pregunta si es posible la equiparación entre lector y autor. Para él, esto solo es posible en el vaivén del movimiento circular de la comprensión, no previamente a ella. Situación que es tomada en cuenta por Schleiermacher, al afirmar que la comprensión es circular porque “nada de lo que se intenta interpretar puede ser comprendido de una sola vez”⁹⁴.

Por tanto la equiparación no se puede realizar como operación previa, y no se puede separar del esfuerzo de la comprensión; que para Schleiermacher

⁹² Op. Cit., p. 244.

⁹³ IBID.

⁹⁴ Op. Cit., p. 246.

equivale a la equiparación con el autor. Entendiendo equiparación, no como identificación, sino a través de la conocida fórmula de “comprender a un autor mejor de lo que él mismo se habría comprendido”. Una fórmula que desde entonces se ha repetido incesantemente y cuyas interpretaciones cualifican todo lo que ha ido siendo la historia de la hermenéutica moderna. De hecho en ella se encierra el verdadero problema de la naciente Hermenéutica. En dicha fórmula sitúa Gadamer lo importante del rendimiento teórico, pues supone la cancelación de la diferencia entre el intérprete y el autor. Con ello se legitima la equiparación de ambos, en cuanto que lo que tiene que ser comprendido no es desde luego la autointerpretación reflexiva del autor sino su intención inconsciente.

Otro elemento fundamental para analizar el legado de Schleiermacher es la determinación de la posición exacta en que se encuentran Schleiermacher y el romanticismo. Al crear una hermenéutica universal fuerza a la crítica, montada sobre la comprensión de las cosas, a renunciar al ámbito de la interpretación científica. Considera el texto con entera independencia de su contenido cognitivo, como una producción libre del individuo y así se orienta según el modelo estándar del lenguaje mismo. “El hablar del individuo –escribe Gadamer- representa efectivamente un hacer libre y configurador, por mucho que sus posiciones estén restringidas por la escritura fija de la lengua. El lenguaje es un campo expresivo, y su primacía en el campo de la hermenéutica significa para Schleiermacher, que, como intérprete puede considerar sus textos como puros fenómenos de la expresión, al margen de sus pretensiones de verdad”.⁹⁵

He aquí la gran limitación que Gadamer ve en la obra de Schleiermacher, quien nos abre un camino y nos cierra otro. Hasta tal punto que la historia no es para él más que un drama en el que se va mostrando esta libre creación. “Este disfrute reflexivo romántico de la historia aparece muy bien descrito en un pasaje del diario de aquél, para quien la historia será un milagro sagrado”⁹⁶.

Como vemos, su proyecto de una Hermenéutica universal aún no supone

⁹⁵ Op. Cit., pp. 250-51.

⁹⁶ Op. Cit., p. 252.

el paso hacia una comprensión universal de las ciencias del espíritu. La comprensión aún no es concebida como un método para buscar la verdad científica. El giro psicológico que introduce Schleiermacher en la hermenéutica, sostiene Gadamer, tuvo la consecuencia de la cancelación de la auténtica dimensión histórica del fenómeno hermenéutico⁹⁷.

Tampoco se instala del todo en una hermenéutica filosófica, pero deja anunciadas las condiciones y problemas. A juicio de Gadamer, su universalización se encuentra aún limitada por la barrera que le impone su procedencia de una hermenéutica de textos teológicos, “cuya autoridad todavía estaba en pie”, y no de textos históricos cuya autoridad está por levantarse. Esto representa desde luego un paso importante en el desarrollo de la conciencia histórica, ya que permite liberar de todo interés dogmático a la comprensión y a la interpretación, tanto de la Biblia como de la literatura de la antigüedad clásica.

El interés que mueve a Schleiermacher era el del teólogo no el del historiador: “Por eso su teoría hermenéutica estaba muy lejos de una historiografía que pudiese servir de órgano metodológico a las ciencias del espíritu. Su objetivo era la recepción concreta de textos, a lo cual debía servir también el aspecto más general de los nexos históricos. Esta es la barrera de Schleiermacher que la concepción histórica del mundo no podía dejar en pie”.⁹⁸

Por otra parte, Schleiermacher es quien logra obtener consecuencias sistemáticas de lo que la ruptura del lenguaje, realizada por los románticos, puso al descubierto, a saber, que el habla en tanto que manifestación del pensamiento discursivo es un fenómeno universal⁹⁹. En tal sentido, nos dice Flamarique que “la hermenéutica de Schleiermacher es un programa que declara con vigor que el contenido cognoscitivo, el sentido del discurso (*Rede*) es el único objeto de interpretación. Su generalidad se funda precisamente sobre esta limitación decisiva que implica en primer lugar, que el sentido no se muestra por sí mismo, pues todo acto de habla es expresión individual y, en

⁹⁷ Cf. Op. Cit., p. 471.

⁹⁸ Op. Cit., p. 252.

⁹⁹ Cf. Op. Cit., p. 241.

segundo lugar que la expresión en cierto modo es *típica* como combinación de elementos lingüísticos al servicio del pensamiento”¹⁰⁰

El encargado de situar a la hermenéutica como fundamentación de las ciencias del espíritu será Dilthey, erigiendo el concepto de comprensión (*Verstehen*) en la piedra angular de su labor epistemológica.

D. La Hermenéutica como metodología de las ciencias del espíritu: W. Dilthey

En este punto conviene situarnos en el escenario intelectual que le tocó en suerte a nuestro personaje: el de la escuela histórica y la hermenéutica romántica y desde allí preguntarnos: ¿cómo se conecta la escuela histórica con la hermenéutica romántica?, ¿cuál es la herencia que recibe Dilthey?, y ¿hacia dónde se orienta con él la Hermenéutica?

Para responder a estas preguntas, es necesario hacer un breve recorrido por la circunstancia de Dilthey y la preocupación que ocupará su pensamiento. Su proyecto filosófico y el papel reservado a la hermenéutica queda expresado en la siguiente cita del autor, que nos permitimos reproducir con cierta amplitud por su centralidad:

“Nos enfrentamos ahora con la cuestión del conocimiento *científico* de la personas individuales, e incluso de las grandes formas de la existencia humana singular en general. ¿Es posible un conocimiento tal, y qué medios poseemos para alcanzarlo? Se trata de una cuestión del mayor alcance. Nuestro obrar presupone siempre la comprensión de otras personas, una gran parte de la dicha humana brota de volver a sentir estados anímicos ajenos; toda la ciencia filológica e histórica descansa sobre el presupuesto de que esta comprensión posterior de lo singular puede ser elevada hasta la objetividad. La conciencia histórica edificada sobre ese presupuesto le hace posible al hombre moderno tener presente dentro de sí todo

¹⁰⁰ Cf. FLAMARIQUE, L: *Schleiermacher. La filosofía frente al enigma del hombre*, p. 240

el pasado de la humanidad: por encima de todas las barreras de su propio tiempo, mira hacia las culturas pasadas (...) Y aunque las ciencias sistemáticas del espíritu deduzcan de esta concepción objetiva de lo singular relaciones universales legales y conexiones abarcales, los procesos de comprensión e interpretación siguen siendo el fundamento para ellas. De ahí que estas ciencias, así como la historia, sean dependientes, para su seguridad, de si es posible elevar la comprensión de lo singular a la validez universal. De este modo, en el pórtico de las ciencias del espíritu nos encontramos ya con un problema que es propio de ellas, a diferencia de todo conocimiento de la naturaleza”¹⁰¹.

La cita nos ubica en el problema que a Dilthey preocupa y anuncia el camino que seguirá, así como el destino que él está pensando para la hermenéutica: un método legitimador de las ciencias del espíritu. Y es que Dilthey se siente impelido a dar respuestas a los problemas que enfrenta su mundo. Para él, las ciencias del espíritu constituyen la herramienta a tales problemas. *Ergo* es necesario replantearse el problema del conocimiento y el método científico, si se espera que desde aquellas pueda darse respuesta a los problemas que agitan a la sociedad.

Cuando Dilthey hace tales consideraciones en su *Introducción a las Ciencias del Espíritu* se han operado cambios en la concepción del saber. Uno de ellos es el advenimiento de “la conciencia histórica, que domina el desarrollo de las ciencias durante la segunda mitad del siglo XIX, y desemboca en el fenómeno del historicismo. Éste surge con el deseo de explicar los fenómenos históricos a partir de sus causas y condicionamientos, con lo que diluye el problema del conocimiento en una actitud relativista”¹⁰². Otro hecho concomitante deviene de la situación de insolvencia de las opciones epistemológicas dominantes, que han arrastrado, a juicio de Dilthey, a un reduccionismo la concepción del hombre. Por un lado, el positivismo ha ejercido sobre el saber una sujeción al modelo de las ciencias naturales.

¹⁰¹ DILTHEY, W: *Dos escritos sobre hermenéutica: el surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*, Ediciones Istmo, Madrid, 2000, prólogo y traducción, Antonio Gómez Ramos, p. 21.

¹⁰² Cf. GÓMEZ HERAS, J. M: *La hermenéutica de la vida en Dilthey y la fundamentación de una 'crítica de la razón histórica'*, en *Themata. Revista de Filosofía*, Universidad de Sevilla, nº 1, 1984, p. 65.

Camino por el cual no se ha podido avanzar en la comprensión de la naturaleza humana y sus formas de expresión en la cultura. Por otro, el idealismo trascendental y la escuela histórica también han mostrado ser un camino estéril dada la incapacidad expuesta en dar cuenta de los problemas humanos a los que se enfrenta.

Cercado por el idealismo y el positivismo, Dilthey emprenderá una tarea que supone superarlos; para lo cual encuentra en la hermenéutica su aliada fundamental. En palabras de Eugenio Imaz, Dilthey “ve disolverse cada vez más rápido la postura filosófica del idealismo postkantiano, en el que había encontrado su expresión la visión romántica de la realidad, y la reacción que contra tal idealismo (...) llevaron a cabo en primer lugar Feuerbach y Marx de un lado y Kierkegaard del otro, y después el positivismo”¹⁰³. En su opinión, el idealismo y el positivismo han fracasado por ser parciales, “puesto que no ofrecen una respuesta global al problema del conocimiento humano”¹⁰⁴. En todo este proceso, Dilthey observa la ausencia de una teoría del conocimiento de la historia, imprescindible para poder explicar la realidad humana. Una posición historicista que recogerá Ortega y Gasset, al defender que “el hombre no tiene naturaleza sino historia”¹⁰⁵.

Para Dilthey, el primer aspecto a cambiar debía ser el contenido de ese modo de conocer que se ha enquistado en el conocer científico-experimental. Es decir, sustituir la experiencia del modo de conocer objetos de las ciencias naturales, al modo de los objetos y experiencia de las ciencias del espíritu: “Para él la experiencia que han de abordar las ciencias del espíritu es una realidad de conciencia”¹⁰⁶. Esto que era considerado como un obstáculo epistemológico, y supone un modelo que mantiene la polaridad entre el sujeto y el objeto de conocimiento; es ahora pensado desde otro ángulo. Es precisamente el hecho de ser histórico lo que le permite al investigador poder

¹⁰³ IMAZ, E: “Prólogo”, en DILTHEY, W: *Obras Completas*, vol. I, Fondo de Cultura Económica, México 1978 (2ª reimpres.), p. VII.

¹⁰⁴ FERNÁNDEZ FONT, F: *La fundamentación de las ciencias del espíritu en Wilhelm Dilthey; o la búsqueda de un estatuto científico para las ciencias humanas*, Tesis Doctoral en Filosofía (ed. electrónica), Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1986, p. 14.

¹⁰⁵ ORTEGA Y GASSET, J: *Historia como sistema*, en *Obras Completas*, VI, Alianza Editorial, Madrid 1983, p. 41.

¹⁰⁶ FERNÁNDEZ FONT, F: *La fundamentación de las ciencias del espíritu en Wilhelm Dilthey*, p. 15.

conocer la historia, por ser él mismo parte de lo que estudia: “Las ciencias del espíritu aventajan a todo conocimiento natural en que su objeto no es un fenómeno ofrecido a los sentidos, no es un mero reflejo de algo real en una conciencia, sino que es la misma realidad interna inmediata, y lo es como una conexión vivida desde dentro. Sin embargo, ya por el modo en que esta realidad está dada en la *experiencia interna* resultan grandes dificultades para su concepción objetiva”¹⁰⁷.

Esta situación no es, sin embargo, imposible para Dilthey, pues de esa experiencia ajena podemos tener noticia tanto desde su modo de darse como a través de sus manifestaciones. Lo cual se nos da, al principio desde el exterior, en hechos sensibles, en ademanes, sonidos y acciones. Para él la pregunta por cómo puede una conciencia configurada individualmente llevar hasta el conocimiento objetivo encuentra respuesta en un proceso que denomina comprender¹⁰⁸.

Dilthey diferenciará entre el hacer de las ciencias del espíritu y las de la naturaleza, con lo cual introduce, por un lado su clásica separación entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza, enfrentadas en un debate epistemológico en torno al método y la función que le corresponde a cada una: explicar o comprender. Por otra parte, introducirá una clara diferencia metodológica entre dichos quehaceres, sobre el que Gómez Heras afirma que: “establece un *dualismo* radical en el saber, que se corresponde con una duplicidad de contenidos y de métodos en las ciencias”¹⁰⁹. Este dualismo se mantendrá como un antagonismo gnoseológicamente y epistemológicamente improductivo que Ricoeur posteriormente dismantela y sustituye por la de un proceso dialéctico complementario. “En el plano epistemológico, en primer lugar, diré que no hay dos métodos, el explicativo y el comprensivo. Estrictamente hablando, solo la explicación es algo metodológico. La comprensión es más bien el momento no metodológico que, en las ciencias de la interpretación, se combina con el momento metodológico de la

¹⁰⁷ DILTHEY, W: *Dos escritos sobre hermenéutica*, p. 25.

¹⁰⁸ Cf. IBID.

¹⁰⁹ GÓMEZ HERAS, J. M: “La hermenéutica de la vida en Dilthey y la fundamentación de una ‘crítica de la razón histórica’”, p. 64.

explicación”¹¹⁰.

Para Dilthey, la hermenéutica será concebida como un método de legitimación de las ciencias del espíritu y la dejará atada a esa condición metodológica, por tanto, enajenada de una filosofía de la vida.

En este afán, su análisis de la condición de las ciencias, de las cuales se alimenta la ciencia histórica, descubre que ésta carece de autonomía, categorías de análisis propias y de fundamentación filosófica. Al respecto, Gadamer nos dice que Dilthey, “En clara analogía con el planteamiento kantiano, también él preguntará por las categorías del mundo histórico que pueden sustentar la construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu”¹¹¹. Para ello urge encontrar un nexo que permita integrar al sujeto y al objeto cognoscente.

La aspiración de establecer un nexo para la historia que posibilite la comprensión del dato desde la totalidad, llevan a Dilthey a recaer en la opción romántica a favor de la experiencia subjetiva y a aproximarse posteriormente al hegelianismo. Puesto que da por sentado que el conocimiento del mundo histórico no se da a través de categorías especulativas sino en la vivencia. En ella acontece el acceso al sujeto¹¹². Tal contexto nos sitúa ante un problema en el que Dilthey quedará atrapado y que buscará solucionar con el desarrollo de la hermenéutica.

Llega, pues, a la hermenéutica, no desde la herencia romántica, sino desde la fundamentación de la filosofía de la vida. Lo dado es para él la vida misma, “para él la última realidad del mundo humano (...). La vida se analiza y se describe (...) y al hacerlo nos encontramos con una realidad concreta de la que va surgiendo todo lo humano (...). Es necesario ensanchar el esquema de comprensión del individuo y de sus creaciones”¹¹³. El modelo de Dilthey, nos dice Gadamer, es la peculiar fusión de recuerdo y expectativa en un todo que llamamos experiencia y que se adquiere en la medida en que se hace

¹¹⁰ RICOEUR, P: *Del Texto a la acción*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002 p. 167.

¹¹¹ GADAMER, H, G: *Verdad y Método I.*, p. 280.

¹¹² Cf. GÓMEZ HERAS, J. M: La hermenéutica de la vida en Dilthey y la fundamentación de una 'crítica de la razón histórica, pp. 68-69.

¹¹³ FERNÁNDEZ FONT, F: *La fundamentación de las ciencias del espíritu en Wilhelm Dilthey*, p. 28.

experiencia. Las ciencias históricas solo continúan el razonamiento empezando en la experiencia de la vida. Razón por la cual el planteamiento epistemológico tiene un comienzo distinto: “No necesita empezar por el fundamento de la posibilidad de que nuestros conceptos coincidan con el ‘mundo exterior’”. Pues el mundo histórico de cuyo conocimiento se trata aquí, es ya siempre un mundo formado y conformado por el espíritu humano. Esto lo lleva a volver sobre el principio sostenido por Vico: ‘la primera condición de la posibilidad de la ciencia histórica consiste en que yo mismo soy un ser histórico’. Idea que, hemos visto, Dilthey hace suya como presupuesto”¹¹⁴.

Esa concepción diltheyana será posteriormente cuestionada por Gadamer. Pero en ese camino de dotar con un instrumental teórico a las ciencias del espíritu, Dilthey plantea la comprensión como una de las operaciones básicas que caracterizan la especificidad de las ciencias del espíritu, su doble movimiento de ir del interior al exterior y viceversa. La comprensión facilita el acceso a la vivencia desde su expresión externa, permitiendo el movimiento inverso, del exterior al interior. Esta necesidad de comprender es para él lo que da origen a la hermenéutica: “(...) Así, pues, llamamos comprender al proceso en el cual, a partir de unos signos dados sensiblemente, conocemos algo psíquico de lo cual son su manifestación”¹¹⁵.

Esta visión historicista es una aportación sustantiva, de la que Gómez-Heras considera que “la posibilidad del conocimiento histórico radica para Dilthey en una estructura ontológica del hombre: su condición histórica. ‘La primera condición de posibilidad de la ciencia histórica consiste en que yo mismo soy un ser histórico. Quien investiga la historia es el mismo que la realiza’”¹¹⁶. Es en esta historicidad en la que radica el soporte de las ciencias del espíritu¹¹⁷. Así define la vivencia, la expresión y la comprensión como los modos de operación por antonomasia del maniobrar científico espiritual y que permitirá la dinámica del movimiento del interior al exterior de dicho modo de

¹¹⁴ Cf. GADAMER, H. G: *Verdad y Método* I, p. 281.

¹¹⁵ DILTHEY, W: *Dos escritos sobre hermenéutica*, p. 27.

¹¹⁶ GÓMEZ HERAS, J. M: “La hermenéutica de la vida en Dilthey y la fundamentación de una ‘crítica de la razón histórica’”, p. 68.

¹¹⁷ Sobre este asunto Cf. GÓMEZ HERAS, J. M: *Historia y razón*, Ed. Alhambra, Madrid 1985, pp. 160 ss.

conocer.

Lo que vemos es pues una sustitución que anunciamos al inicio: el paso de la conciencia especulativa del kantismo, al de la conciencia histórica y el paso del espíritu objetivo de Hegel al concepto de “vida”. Pese a todo su esfuerzo por encontrar en la vida una categoría fundacional, precientífica, o precomprensiva que abarca al objeto y al sujeto, eliminado el problema de la polaridad sujeto-objeto, y pese a encontrar en la hermenéutica una metodología para acceder a ese torrente de la vida, Dilthey no logra sobrevolar las atalayas del idealismo y el positivismo. Por ello no consigue superar del todo y encontrar respuesta a su pregunta sobre la fundamentación de un saber de la experiencia subjetiva.

Gómez -Heras cita tres escollos que lo llevan a fluctuar en su respuesta a la pregunta por la posibilidad de un saber objetivo de la vida. En primer lugar, no se supera coherentemente el ámbito de la vivencia subjetiva (subjetivismo) ni se sitúa el problema en una objetividad que permita tender un puente intersubjetivo. En segundo lugar, tampoco se elimina en raíz el relativismo inherente a la experiencia individual de la vida y de sus condicionamientos históricos en un factor de carácter absoluto. Por último, resta por cribar científicamente la precomprensión vitalista a través de una razón crítica que articule en lógica del conocimiento la lógica de la vida¹¹⁸.

Para Gadamer un paso primordial en la búsqueda de la fundamentación epistemológica de las ciencias del espíritu, dado por Dilthey lo constituye “emprender, a partir de la construcción de un nexo propio en la experiencia vital del individuo, la transición a un nexo histórico que ya no es vivido ni experimentado por individuo alguno, pues coloca en lugar de sujetos reales, sujetos lógicos, operación en la cual no ve Dilthey problema, pues el historiador lo hace continuamente cuando habla de los hechos y destinos de los pueblos. El problema es sólo cómo se justifican epistemológicamente estas afirmaciones”¹¹⁹.

¹¹⁸ Cf. GÓMEZ HERAS, J. M.: “La hermenéutica de la vida en Dilthey y la fundamentación de una ‘crítica de la razón histórica’”, p. 70.

¹¹⁹ GADAMER, H, G: *Verdad y Método*, p. 284.

La cuestión más problemática para Gadamer es saber si logra dar el paso de lo psicológico a lo hermenéutico. Para él, el intento lleva a Dilthey a regresar a los puertos de salida de donde pretende escapar. Lo que conduce a inquirir por la diferencia entre la postura que asume y el idealismo del que huye. Al respecto y con ironía Gadamer dice, “si no habrá también para Dilthey una forma del espíritu que sea verdadero ‘espíritu absoluto’, esto es plena autotransparencia, total cancelación de toda extrañeza y de todo ser otro”¹²⁰.

En este punto, vemos que finalmente Dilthey no soluciona satisfactoriamente el problema de la objetividad del saber histórico con que da inicio su esfuerzo, y Gadamer nuevamente pregunta si no será la conciencia histórica un ideal utópico que contiene en sí mismo una contradicción.

Hasta aquí hemos respondido a las preguntas por la herencia que recibe Dilthey, y por su particular orientación de la hermenéutica. Desbrocemos ahora nuestra última duda: ¿cómo se conecta la escuela histórica con la hermenéutica romántica? Conoceremos, de este modo, la situación para comprender el estado en que queda la hermenéutica y el giro que experimentará.

Al respecto volvemos nuestra mirada a Ricoeur, quien nos dice en *Del texto a la acción* que, una de las dificultades de la hermenéutica romántica fue la disociación entre explicar y comprender. Ello exige una reorientación de la hermenéutica en el plano epistemológico que demanda a la noción de texto. Para él la historia reciente de la hermenéutica ha estado dominada por dos preocupaciones: el movimiento de regionalización o la ampliación progresiva de su alcance y el movimiento de radicalización, mediante el cual la hermenéutica no solo se vuelve general sino también fundamental¹²¹.

Ya la hermenéutica de Schleiermacher implicaba una aporía en su programa, derivado de los dos tipos de interpretación que involucra para la comprensión de las diferentes situaciones. Así, la dificultad de separar las dos hermenéuticas se complica porque al primer par de opuestos, lo *gramatical* y lo

¹²⁰ Op. Cit., p. 289.

¹²¹ Cf. RICOEUR, P: *Del Texto a la Acción*, p. 76.

técnico, se superpone un segundo par de opuestos, *la adivinación y la comparación*. Para Ricoeur, la obra de Schleiermacher pone de manifiesto esta extrema dificultad del fundador de la hermenéutica moderna. Dichas dificultades solo pueden superarse si se aclara la relación de la obra con la subjetividad del autor y si, en la interpretación, se desplaza el acento de la búsqueda patética de subjetividades ocultas hacia el sentido y las referencias de la obra misma.

Pero, antes es necesario llevar la aporía central de la hermenéutica más lejos, considerando la ampliación decisiva que ha llevado a cabo Dilthey al subordinar la problemática filosófica y exegética a la problemática histórica, “(...) esta mayor *universalidad*, prepara el desplazamiento de la epistemología hacia la ontología en el sentido de una mayor radicalidad”¹²². En esta línea entronca con la idea de Gadamer de la necesidad que el esfuerzo de Dilthey pone al descubierto, a saber, la de que “la tarea no puede ser otra que la de describir más adecuadamente la experiencia operante en las ciencias del espíritu y la objetividad que en ellas pueda alcanzarse”¹²³.

Con este apartado hemos descrito el escenario que rodea el siguiente movimiento del devenir de la hermenéutica, su giro ontológico. Para Ricoeur, la obra de Dilthey más que la de Schleiermacher pone de relieve la aporía central de la hermenéutica, ya que nos dice: “que coloca la comprensión del texto bajo la ley de la comprensión de alguien diferente que allí se expresa (...) el objeto de la hermenéutica constantemente es desviado del texto, de su sentido y de su referencia, hacia la vida, con su profundo irracionalismo, y una filosofía del sentido, que tiene las mismas pretensiones que la filosofía hegeliana del espíritu objetivo. Dilthey ha transformado esta dificultad en axioma”¹²⁴.

Habría que esperar hasta la llegada de Heidegger para hallar una ampliación gnoseológica y ontológica de la hermenéutica que influiría notablemente en toda la hermenéutica del siglo XX. Lo veremos a continuación.

¹²² IBID.

¹²³ GADAMER, H. G: *Verdad y Método*, p. 304.

¹²⁴ RICOEUR, P: *Del Texto a la acción*, p. 81.

E. El Giro ontológico de la hermenéutica: Heidegger.

El esfuerzo de Dilthey no pudo fundamentar plenamente las ciencias humanas para llevarlas al mismo nivel de las ciencias naturales. Su intento se encuentra empantanado en una suerte de cartesianismo del que no se ha liberado del todo y permanece atrapado en el problema de un método que, por principio, no se puede igualar, pues la naturaleza del objeto es diferente. Al respecto la fenomenología de Husserl, ha retornado al camino que inició Dilthey: la vida misma. Este tema es, a diferencia de la preocupación epistemológica afincada en el método, un tópico de carácter universal. Husserl, maestro de Heidegger, situará en ese mundo de la vida (común y anónimo, por ser el espacio de todos) el horizonte de “la constitución de todo sentido y de toda la significación que forma el suelo y la textura de la experiencia”¹²⁵.

Sus análisis del mundo de la vida (*Lebenswelt*) nos muestran la experiencia de las ciencias naturales como un sistema de significaciones más, dentro de un engranaje de sentidos. Por tanto, determinado por su intencionalidad, de modo que la objetividad que reclaman, es un caso singular dentro los diferentes modos de intencionalidad del mundo de la vida. Para Husserl, es necesario separar el ser histórico del ser de la naturaleza, en donde “el mundo del conocimiento que es el de las ciencias es una especie de derivado de la comprensión”¹²⁶.

¿Cómo se llega entonces a una ontología de la comprensión, desde una epistemología de la interpretación?, se pregunta Ricoeur¹²⁷. Para éste autor, existen dos maneras de fundar la hermenéutica en la fenomenología, una que llama la vía larga y otra la vía corta. Esta última es la que a su juicio sigue Heidegger en su analítica del *Dasein*. En ésta, se salta todo el problema del método y se instala inmediatamente: “en el plano de una ontología del ser

¹²⁵ GADAMER, H. G: *El problema de la conciencia histórica*, Ed. Tecnos, Madrid 1993, p. 32.

¹²⁶ Op. Cit., pp. 71- 72.

¹²⁷ RICOEUR, P: *El conflicto de las interpretaciones*, p. 12.

infinito”¹²⁸.

Desde este proceder, Heidegger desplaza el problema del comprender, como modo de conocimiento, hacia el comprender como “un modo de ser”. Por tanto, sostiene Ricoeur: “No se ingresa poco a poco en esta ontología de la comprensión, no se accede a ella gradualmente, profundizando en las exigencias metodológicas de la exégesis, de la historia o del psicoanálisis: nos transportamos en ella por una súbita inversión de la problemática”¹²⁹.

Esta inversión es precisamente el giro operado por Heidegger, un abrupto cambio que supone saltar por encima de la pregunta sobre las condiciones necesarias para que un sujeto pueda comprender, a la radical pregunta por el sentido de un ser cuyo modo de ser consiste en comprender. Entroncamos aquí con la hermenéutica vital, que Heidegger descubre en su análisis del *Dasein* (“ser-ahí o estar-ahí”). De la situación del hombre concreto, fáctico, en su condición de ser-ahí, no de un sujeto trascendental, abstracto, sino en su concreción fáctica. De este modo, nos advierte Ricoeur, “el problema hermenéutico se convierte así en una región de la analítica de ese ser, el *Dasein*, que existe al comprender”¹³⁰. Éste será, como veremos, el gran descubrimiento de Heidegger.

Al respecto, Gadamer señala que, “en Heidegger asistimos a una valoración ontológica del problema de la estructura de la comprensión histórica, fundada sobre la existencia humana que está orientada esencialmente hacia el futuro”¹³¹. Esto es, pro-yecto, nos dirá Heidegger en *Ser y tiempo*; y proyecto desde su condición originaria de de-yecto (lanzado a la vida, expuesto al mundo). Proyecto para el cual es inherente el saber de sí, preguntar por su *sí mismo* como poder para proyectarse, para ser. Comprender, como vemos, no es ya un camino de fundamentación para obtener información y certeza de un saber, es un modo de ser que consiste en saberse en tanto poder ser.

¹²⁸ Op. Cit., p. 11.

¹²⁹ IBID.

¹³⁰ IBID.

¹³¹ GADAMER, H. G: *El problema de la conciencia histórica*, p. 75.

Para comprender la hondura y radicalidad de este giro, es necesario situarlo desde sus fuentes y desplegarlo desde allí. Recordemos las implicaciones y complicaciones a las que Dilthey había llevado a la hermenéutica, al asignarle la función de metodología de las ciencias del espíritu y sus consiguientes aporías. Recordemos además que su intención original parte del feliz intento de ir a las cosas mismas, a la vida concreta, sin conseguirlo. Pese a que ha logrado, como observa Gadamer, enlazar con las ideas de la fenomenología de Husserl y dar con el nudo del problema. Toda investigación fenomenológica se entenderá como investigación de la constitución de unidades de y en la conciencia del tiempo, que a su vez presuponen la conciencia temporal.

En el pensamiento de Heidegger tiene lugar un giro de lo fenomenológico a lo hermenéutico-ontológico. De ahí que lo que veamos sea un camino que va de la fenomenología trascendental de Husserl a una la analítica existencial del “ser-ahí”. Con lo que se inaugura una ontología hermenéutica. La novedad del pensamiento heideggeriano no es ya el desarrollo de una fundamentación hermenéutica, sino un proceder fenomenológico-hermenéutico, es decir un camino de comprensión al ser, que es un análisis del modo de ser mismo. Heidegger defiende que la comprensión es algo más que lo que conciben Dilthey y Husserl, es la forma original de realizarse el *ser-ahí* en tanto que *ser-en-el-mundo*. El comprender es este modo de ser del ser-ahí que constituye a aquel en “poder-ser” y en “posibilidad”¹³².

A partir de dicho planteamiento emerge su gran preocupación: explorar el camino de acceso al “ser”, un camino en el que no se había comprometido hasta entonces la hermenéutica al restringirla a una orientación meramente metodológica. “El camino filosófico de Heidegger tuvo a la vista desde sus primeros escritos la pregunta por el ser en forma hermenéutico-fenomenológica”¹³³. La preocupación del Heidegger anterior y posterior a *Sein*

¹³² Cf. Op. Cit., p. 72.

¹³³ XOLOCOTZI, Á: *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, México, Plaza y Valdés/Universidad Iberoamericana, 2004, p. 202, cit. en *Signos Filosóficos*, vol. VIII, núm. 15, enero-junio, 2006, pp. 189-193.

und Zeit, es la de llegar a la verdad y al sentido del ser a través del lenguaje. *El Ser y el Tiempo* será un paso previo, un interludio en el cual descubre la estructura del *Dasein*.

El camino del joven Heidegger parte de la pregunta por la tarea de la filosofía. Una pregunta que se formula en medio de la artillería de la I Guerra Mundial, la cual aún asoma como un terrorífico fantasma. Cuando en 1927 se publica *Ser y Tiempo*, ha pasado menos de una década, pero lo suficientemente rica, para que esté plenamente convencido de la necesidad de profundizar en el camino de la vida y su sentido de la experiencia pura, pre-teórica y al margen de la pretensión científica-metodológica. Sobre toda esta crítica a la ciencia y al saber teórico nos dirá tempranamente (1919): “ahora resulta comprensible hasta qué punto la motivación de lo formalmente objetivo es cualitativamente distinta de la motivación de lo específicamente objetivo y cómo lo primero se retrotrae al mismo tiempo a un estrato fundamental de la vida en y para sí. Por tanto, no es necesario que lo significativo, la expresión verbal, se piense sin más en términos teóricos u objetivos, sino que es originariamente vivida y experimentada *en un sentido premundano o en un sentido mundano*”¹³⁴. Este sentido anunciado se torna fundacional ya que en él encuentra unas funciones que:

“expresan la vida en las tendencia que la motivan y en las motivaciones hacia las que tiende (...). La vivencia que se apropia de lo vivido es la intuición comprensiva, *la intuición* hermenéutica, la formación originariamente fenomenológica que vuelve hacia atrás mediante retroconceptos y que anticipa con ayuda de preconceptos y de la que queda excluida toda posición teórico-objetivante y trascendente, la universalidad del significado de las palabras señala primariamente algo originario: el carácter mundano de la vivencia vivida”¹³⁵.

¹³⁴ HEIDEGGER, M: *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Ed. Herder, Barcelona 2005, p. 141.

¹³⁵ HEIDEGGER, M: *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, pp. 141-142.

Ahora conviene preguntarse por la importancia del giro heideggeriano y sus descubrimientos, uno de los cuales será la estructura del *Dasein*, su finitud y la condición del *deyecto* en que se encuentra. Aquella condición existencial de la que hablamos al inicio, la hermenéutica como un modo vital. Este nuevo horizonte que comienza a trazar, descubrirá el carácter deyecto y proyecto del estar-ahí; en el que la comprensión es la manera de estar sabiendo de sí, no como dato, sino como poder moverse, manejarse entre las cosa del mundo. Estas ideas las encontramos en los escritos tempranos de Heidegger.

Para Grondin, la hermenéutica de Heidegger subyace en dichos escritos tempranos. Para ser exactos en su curso de 1923, titulado “Ontología. Hermenéutica de la facticidad”. Allí se pregunta por las vías de acceso al ser, no en su modo teórico, sino en su ser real: lo que se concreta en cada caso, no por objetivación, ni abstracción. La estructura de ser fáctico es un “ahí” único y propio, posible en cada caso. Es un ser concreto que consiste en ser él mismo, en su facticidad.

El ser fáctico es, pues, nuestra propia existencia en cuanto que ‘ahí’. “Ahí” manifiesta que la hermenéutica tiene la tarea de hacer accesible la propia existencia y comunicárselo. Desvelar la extrañeza de la cual, la propia existencia viene afectada. La hermenéutica ofrece la posibilidad a la existencia de convertirse en comprensiva para sí. Vemos aquí un carácter que luego Gadamer retoma en su idea de la vigilancia de la conciencia histórica efectual.

En *Ser y Tiempo*, Heidegger nos dice que además, la hermenéutica es un encontrarse: “El fundamento de la interpretación está en que cada caso es un comprender que es siempre también un encontrarse, es decir un estado de ánimo, un modo de estar.”¹³⁶ He aquí el punto clave de su descubrimiento: definir a la interpretación como una modalidad connatural al hombre, ya no algo secundario o adventicio, sino el camino para saber de sí. En *Ser y Tiempo* Heidegger nos sitúa en la estructura fundamental del *ser-ahí* que es “el ser en el mundo” (*in-der-Welt-Sein*). El *Dasein* es un “ser-con” y un “ser-en”, siempre dentro del horizonte de la temporalidad que le es propia y de la cual escapa y se oculta de múltiples formas. En ellos analiza los diferentes estatutos,

¹³⁶ Cf. HEIDEGGER, M: *Ser y Tiempo*, p. 276.

modalidades, situaciones del ser-ahí, sus existenciarios y nos lleva al ser-ahí como comprender, fiel a su estado de apertura, cumpliendo las posibilidades y proyectos que desarrolló de su horizonte temporal e histórico¹³⁷.

Así pues, la comprensibilidad es el modo de ser propio del *Dasein*, un ser temporal, pero entendido de modo diverso al concepto tradicional de tiempo histórico al que la filosofía, incluso la de Hegel, prestó tanta atención. Para Gadamer un logro fundamental es reconocer con Heidegger que el tiempo no es un dato, un concepto: es tiempo original, concreto. Por ello, el ser es “temporalidad”, aunque esto no deba entenderse como homogeneidad entre sujeto cognoscente y lo conocido pues ambos son históricos, es decir, comparten el modo de ser de la historicidad¹³⁸.

Esta temporalidad se revela en la exégesis ontológico-existencial del “ser ahí”. La exégesis ontológica que él busca, no es la del ser abstracto sino concreto, fáctico, existencial. Por lo tanto, esa exégesis del ser es también, de alguna manera, una cura del “ser ahí.” Esta investigación ontológica la entiende como: “una especie posible de la interpretación, que se caracteriza como articulación y apropiación de un comprender. Toda interpretación tiene su ‘tener previo, su ‘ver previo’ y su ‘concebir previo’. Si como exégesis se torna problema expreso de un estudio, entonces ha menester el todo constituido por esos ‘supuestos’, todo que llamamos la *situación hermenéutica*”¹³⁹.

Un problema que enfrenta la exégesis ontológica es que “el ente cuya esencia está constituida por la existencia, se resiste esencialmente a la posibilidad de que se lo aprehenda como un todo. La situación hermenéutica no sólo no se ha asegurado hasta aquí el ‘tener’ el ente todo, es dudoso incluso si es ello asequible y si una exégesis ontológica original del ser ahí no tendrá que estrellarse contra la forma misma de ser del ente temático”¹⁴⁰.

El análisis heideggeriano no se concreta en una teoría sino en un proceso hermenéutico que nos instala inmediatamente en la estructura del ser y su

¹³⁷ Cf. Op. Cit., pp. 276-77.

¹³⁸ Cf. GADAMER, H. G: *El problema de la conciencia histórica*, pp. 72-76.

¹³⁹ Op. Cit., p. 254.

¹⁴⁰ Op. Cit., p. 255.

comprensión; un ser que se interroga a sí mismo sobre el sentido del ser y, por tanto, demanda una comprensión permanente de sí mismo. En razón de ello, Gadamer nos dirá que “la fenomenología hermenéutica de Heidegger y el análisis de la historicidad del –estar ahí- (...) se proponía más que una teoría de las ciencias del espíritu o una superación de las aporías del historicismo gracias a la radicalidad de su planteamiento pudo salir del laberinto en el que se habían dejado atrapar las investigaciones de Dilthey y Husserl sobre los conceptos fundamentales de las ciencias del espíritu”¹⁴¹. La hermenéutica de la facticidad aporta una dimensión existencial a los planteamientos fenomenológicos. Ya no se trata de hallar el *cogito* puro, esencial, ideal, sino un ser fáctico, comprensivo y radicado en la temporalidad y en el mundo¹⁴².

Se ha especulado con que Heidegger recoge esta herencia existencialista de un Kierkegaard procedente de la crisis espiritual del hegelianismo. La propuesta puede ser discutida pero es coherente con su concepción del ser. De lo que no cabe duda es de que Heidegger se ha alejado de los planteamientos de la fenomenología husserliana, tanto por renunciar a un sujeto trascendental frente a un sujeto fáctico y existencial, así por negarse a aceptar una reducción fenomenológica del ser del Dasein. La facticidad excluye la trascendentalidad.

Veremos a continuación cuál es la ganancia de este proceder heideggeriano, a partir de los desarrollos de Gadamer tanto en *El problema de la conciencia histórica* como en *Verdad y Método*¹⁴³.

El proyecto heideggeriano de construir una ontología fundamental tenía que traer a primer plano el problema de la historia. Pero no tardó en mostrarse que ni la solución al problema del historicismo o la fundamentación originaria de las ciencias constituirían el sentido de esta ontología fundamental; por tanto, es la idea misma de la fundamentación la que experimenta ahora un giro total.

La temporalidad ya no es la de la “conciencia” o la del yo originario trascendental. La estructura de la temporalidad aparece entonces como la

¹⁴¹ GADAMER, H.G: *Verdad y método*, p. 324.

¹⁴² Op. Cit., p. 319.

¹⁴³ Para una mayor información sobre este asunto remitimos a las páginas 319 a 327 de *Verdad y método* y a las págs. 71 a 80 de *El problema de la conciencia histórica*.

determinación ontológica de la subjetividad. El ser subjetivo, está condicionado, por su ser histórico-temporal. Pero es algo más. La tesis de Heidegger sostiene que el ser mismo es tiempo. Con esta idea se rompe tanto con el subjetivismo como con los planteamientos de la metafísica tradicional, que comprendía el ser como “presencia”, en terminología de Derrida.

El concepto de la comprensión no es ya un asunto de método o de fundamentación. Comprender es para él, el carácter óntico original de la vida humana misma. La reflexión ontológica de Heidegger intenta cumplir la tarea de ilustrar la estructura fundamental de la existencia, una estructura del estar-ahí que se alcanza mediante una “analítica existencial”. Descubre así el carácter de proyecto que reviste toda comprensión del ser¹⁴⁴.

Esto representa una exigencia para la hermenéutica tradicional que había estrechado de una manera inadecuada el horizonte de problemas al que pertenece la comprensión. Parece muy distinto el comprender originado del saber práctico, del orientado cognitivamente en el campo de la ciencia al otro comprender ontológico que busca el sentido del ser.

Por supuesto, que si se mira atentamente aparecen rasgos comunes, el que “comprender” un texto no sólo se proyecte a sí mismo, comprendiendo, por referencia a un sentido-en el esfuerzo de comprender -, sino que la comprensión lograda representa un nuevo estadio de libertad espiritual. Implica la posibilidad de interpretar, detectar relaciones, extraer conclusiones en todas las direcciones, que es lo que constituye el “desenvolverse con conocimiento” dentro del terreno de la comprensión¹⁴⁵.

Gadamer lo expresa diciendo que, en último extremo, *toda comprensión es un comprenderse*, de manera que finalmente se llega a comprender lo oculto. Pero esto significa que uno se entiende con ello. El que comprende se proyecta a sí mismo hacia las posibilidades abiertas en el texto, en el otro o en sí mismo. La ampliación que Heidegger emprende, será particularmente fecunda para el problema de la hermenéutica; pues ahora se hace visible la

¹⁴⁴ Para seguir con más detalle el hilo de todo este análisis que exponemos en estos párrafos Cf. GADAMER, H. G: *Verdad y método*, pp.326ss.

¹⁴⁵ Cf. GADAMER, H: *Verdad y método*, p.326.

estructura de la comprensión histórica en toda su fundamentación ontológica, sobre la base de la futuridad existencial del ser-ahí¹⁴⁶.

Para Heidegger, la estructura del estar ahí se configura por el carácter de estar arrojado a un mundo, mundo articulado por tradiciones y costumbres, en el que el *Dasein* se instala. Este ser se constituye en gozne y apoyo desde el que se ocupa de su posibilidad misma que es *futurización*. Es decir, posibilidad de ser desde su estar “en” y “ser-con” (*Mit-sein*). Una situación en la que ocuparse de su vida se juega pre-ocupándose, lanzado al futuro como modo de poder ser, que es prever- proveer desde lo recibido en el mundo donde es arrojado e instalado.

El problema hermenéutico queda instalado en el carril de una ontología que pone al descubierto la tarea de mostrar que cualquiera que sea comportamiento humano de “cara a sí mismo tropieza y se enfrenta a la vista con la facticidad de su ser. He aquí pues, en oposición a las investigaciones de la constitución trascendental de la fenomenología husserliana, el punto crucial de una ‘hermenéutica de la facticidad’. Heidegger (...) es plenamente consciente de estar infranqueablemente precedido por aquello que le da la posibilidad incluso de tener un pro-yecto. Pro-yecto que de hecho incluso no podría ser más que pro-yecto finito”¹⁴⁷.

Es esta hermenéutica de la facticidad, a juicio de Grondin, el punto de partida de Gadamer¹⁴⁸. Para Grondin, el camino hacia el lenguaje que continúa Heidegger, luego de *Ser y tiempo*, es una consecuencia directa de lo que ya se anunciaba en su hermenéutica de la facticidad y no un cambio abrupto. En este sentido acude a la intuición de Gadamer, quien ve que la palabra clave de una hermenéutica de la facticidad desarrollada por Heidegger anuncia el descubrimiento de la subjetividad humana como existencia; y de igual forma Gadamer saca ganancia de la vuelta de Heidegger al lenguaje como experiencia originaria y a la verdad del arte, como una manera de superar

¹⁴⁶ Cf. GADAMER, H.G: *Verdad y método*, p. 331.

¹⁴⁷ GADAMER, H.G: *El problema de la conciencia histórica*, p. 78.

¹⁴⁸ Cf. GRONDIN, J: *Introducción a Gadamer*, p. 117.

desde allí el pensamiento instrumental y técnico de la subjetividad.

Para Gadamer, en tales orientaciones existe una continuidad entre el Heidegger de los primeros tiempos, el hermeneuta, y el Heidegger más enigmático de la última etapa que aboga por el lenguaje como “morada del ser”¹⁴⁹. Por ello Grondin considera que Gadamer mismo, al mantenerse fiel al tema de la hermenéutica, relacionó el final del camino del pensamiento heideggeriano con su propio comienzo hermenéutico.

Hemos desbrozado un camino, que consideramos, puede conducir a procesos de mejor comprensión siguiera del mundo humano. Para abrir así un diálogo, que es el camino de la comprensión al que nos invita Gadamer. Un mundo que necesita comprenderse y para ello el camino es situare en la temporalidad del ser que nos permite ver, como dice Heidegger, lo que está antes y después de “*su puntual ahora*”. En los apartados dedicados a Gadamer abordaremos el asunto de la condición del diálogo: la voluntad de escucha y, con Ricoeur, el reconocimiento del otro, como otro yo, frente a mí.

¹⁴⁹ Planteamientos sintetizados de forma magistral en el comienzo de su *Carta sobre el Humanismo*.

CAPÍTULO III:

DIRECTRICES DE LA HERMENÉUTICA CONTEMPORÁNEA PARA LA INTERPRETACIÓN TEXTUAL

Hemos seguido el camino que nos lleva hasta la hermenéutica ontológica de Heidegger, autor que influirá, hablando en términos generales, en el desarrollo de la hermenéutica del siglo XX. Ello no es óbice para reconocer que cada uno de los autores del pasado siglo ha hecho aportaciones singulares que vale la pena rastrear para conocer las principales directrices de la hermenéutica contemporánea.

En este capítulo damos cuenta de algunas posiciones y debates de la hermenéutica contemporánea en torno al problema de la interpretación. Lo iniciaremos con la hermenéutica normativa que desarrolla Emilio Betti, cuyos planteamientos dan lugar a un rico debate con Gadamer, autor que analizaremos a continuación para finalizar con la hermenéutica de Paul Ricoeur, entendida como “conflicto de las interpretaciones”.

Como puede apreciarse, hemos seguido un camino que nos condujo a una hermenéutica filosófica, cuya existencia no anula a las otras hermenéuticas con las que comparte una historia entrelazada de encuentros y separaciones. Existe unidad entre ellas aunque cada una ha ido realizando sus propias historias, de acuerdo al itinerario marcado por sus propios objetos, fines, temas y motivaciones.

Con el devenir de la hermenéutica filosófica no solo se amplía el espectro de las modalidades hermenéuticas, sino que se abre un espacio de discusión que abarca al arte de interpretar y a las teorías de la interpretación. De modo que vemos hoy la coexistencia de diferentes caminos de la interpretación en el horizonte de la comprensión. De hecho, antes de la aparición en 1960 de *Verdad y Método*, se publica en 1955 la obra del jurista italiano Emilio Betti: *Teoría general de la interpretación*. Betti elabora una teoría de la interpretación

anterior a la ontología de la comprensión que propone Gadamer en *Verdad y Método*.

A. La teoría general de la interpretación: E. Betti

Los problemas específicos de la *praxis hermenéutica* que Betti pretende resolver son diferentes, pero la centralidad del problema de la comprensión es idéntica para ambos autores. Gadamer reconoce el valor actual de las diferentes rutas hermenéuticas heredadas de la tradición, que guardan unidad interna en la conciencia histórica efectual¹⁵⁰. Tal es el caso de la hermenéutica jurídica y la teológica, tanto en su posición tradicional, como en su devenir reciente. En ellas Gadamer encuentra. “un género de arte o una utilidad como recursos para el arte de interpretar”¹⁵¹. Éstas siempre incluyen una normativa, no solo en el sentido metodológico sino en el sentido en que los intérpretes comprenden su arte, ya se trate de una ley humana o divina. Actualmente, estas hermenéuticas regionales, recurriendo ahora a la terminología de Schleiermacher, se vinculan a una hermenéutica general que asume la dimensión de arte de la interpretación que se puede justificar teóricamente¹⁵².

En el sentido teológico, hermenéutica significa el arte de la correcta exposición de la Sagrada Escritura. Una hermenéutica que aplicó, ya desde muy antiguo, una metodología cuya raíz entronca con la veta hermenéutica que desemboca en la teoría general de la comprensión que propone Schleiermacher. Esta veta es la que nos conduce a un nuevo horizonte que intenta: “alcanzar una nueva comprensión volviendo a las fuentes originales, algo que estaba corrompido por distorsión, desplazamiento o abuso”¹⁵³ y que culmina con el proyecto de una hermenéutica general que se hace presente, allí donde haya mal entendido, para desvelar y poner en la luz el sentido

¹⁵⁰ GADAMER, H.G: *Verdad y método* I, pp. 410 a 414, en este apartado analiza a la relación y dispersión entre las diferentes hermenéuticas y concluye que: “La unidad consiste en que ambas disciplinas llevan a cabo una tarea de aplicación que solo difiere en cuanto a su patrón (...) es la conciencia de la historia efectual la que constituye el centro en el que uno y otro vienen a confluir como en su verdadero fundamento”.

¹⁵¹ GADAMER, H.G: *Verdad y método* II, 1994, P. 96.

¹⁵² *Ibíd.*

¹⁵³ GADAMER, H.G: *Verdad y método* II, Ed. Sígueme, Salamanca 1994, p. 98.

correcto.¹⁵⁴

En esta ruta, Gadamer encuentra oportuno dar un giro para dialogar con la hermenéutica jurídica, a fin de descubrir hasta qué punto se está o no, frente a modalidades incompatibles, sin puntos de enlace. La razón de tal necesidad la encuentra en el supuesto de que la hermenéutica teológica, por su componente de ajustarse al dogma, no comparte unidad de destino histórico con la hermenéutica jurídica. “En general se tiende a suponer que solo la conciencia histórica convierte a la comprensión en método de una ciencia objetiva, y que la hermenéutica alcanza su verdadera determinación sólo cuando llega a desarrollarse como teoría general de la comprensión y la interpretación de los textos”¹⁵⁵. Pero Gadamer concluye, a través del diálogo con la hermenéutica jurídica de Betti, que no existe entre ambas hermenéuticas una distancia tan grande.

Betti permanece en su teoría ligado a la tradición inaugurada por Schleiermacher y Dilthey. Así, entiende el objeto de la interpretación como: “un proceso que constituye un hecho de conocimiento que responde al problema epistemológico del entender. Es decir, una acción que tiene por objeto el entender situado desde una epistemología desde la que distingue una objetividad ideal y una real”¹⁵⁶. Para captar la esencia del proceso interpretativo y comprender sus unidades precisas hay que acudir al fenómeno elemental del comprender que se opera a través del lenguaje.

El lenguaje de los otros, considera Betti, debe ser acogido como un reclamo a nuestra inteligencia, que debe reconstruirlo por dentro, desde sus categorías mentales. Una exigencia que solicita la espontaneidad de quien es llamado a entender y que parte de formas representativas, en las que el espíritu objetivado se aparece ante el intérprete.

De modo que el proceso cognoscitivo asume un carácter triádico. Por un

¹⁵⁴ Cf. Op. Cit. pp. 102-107.

¹⁵⁵ GADAMER, H.G: *Verdad y método* I, p. 396.

¹⁵⁶ Cf. BETTI, E: *La interpretación jurídica*, Ed. Lexis Nexis, Santiago de Chile, 2006. pp. 3-11. En estas páginas establece lo que él llama la posición del espíritu respecto a la objetividad, en las que fundamenta la existencia de categorías de valoración, a priori y a posteriori en relación con las categorías kantianas. Con ello intenta superar el error del subjetivismo y el relativismo, pues dejan de ser las categorías una creación arbitraria del individuo y de valoraciones meramente subjetivas. Los valores del espíritu constituyen una objetividad ideal, que obedece infaliblemente a leyes propias.

lado el espíritu viviente y pensante del intérprete; por otro, el espíritu objetivado; y entre ellos se encuentra la mediación que llevan a cabo las formas representativas. Aquí el conocer es un reconocer, a través de la forma de su objetivación, tal cual acontece en el conocer de cualquier fenómeno físico. Solo que en este caso el intérprete se siente afín en la común humanidad con el objeto. Se trata, pues, de un volver a colocar aquellas formas recibidas, desde su subjetividad. Implica una inversión del proceso creativo que genera una antinomia. El intérprete es llamado a reconstruir y reproducir el pensamiento ajeno como si hubiera devenido propio y al mismo tiempo proponérselo como algo objetivo y ajeno. De esta antinomia del proceso brota para Betti toda la dialéctica del proceso interpretativo¹⁵⁷.

Gadamer observa en esta hermenéutica jurídica propuesta por Betti un interesante campo de discusión en torno al concepto de interpretación, y a las diversas modalidades del interpretar, así como sobre la posición fundamental que en ella desempeña la filosofía. Es decir, la búsqueda del entendimiento por el cual resulta la comprensión. La cuestión es la de determinar si el entendimiento se origina en la realidad o en unas condiciones previas protocolarias. Y si tiene la interpretación su fundamento en el mismo problema general de conocer, como lo sostiene Betti. Para este autor, la interpretación, en tanto actividad cognitiva, está articulada sobre el problema general del conocimiento, puesto que el problema epistemológico del entender remite a ello.

“En el proceso de interpretación ocurre una antinomia, por el hecho de que al intérprete se le impone una exigencia doble y paradójica, por un lado se le demanda objetividad, en cuanto a la reproducción del valor expresado, por otra, ésta solo es actuable desde la subjetividad del intérprete(...), que se ve obligado a interpretar el pensamiento ajeno como si fuera devenido propio(...) De esta antinomia brota toda la dialéctica del proceso de interpretación, y sobre ella puede construirse una teoría general de la interpretación, que reflejando críticamente este proceso trate de

¹⁵⁷ Cf. BETTI, E: “Interpretación de la ley y de los actos jurídicos”, Ed. *Revista de Derecho Privado* ER, Madrid, S/F, pp. 71-73.

rendir cuentas de sus fines y de sus métodos. Lo que se denomina con el nombre de ‘teoría hermenéutica’¹⁵⁸.

Para Betti, la actividad interpretativa, así ubicada, ha dado origen a un florecimiento de diversos campos, cada uno con sus propios métodos de investigación y de trabajo. “Unas con un sentido cerrado en sí mismas como las filológica e históricas, otras como la jurídica, teológica y psicológica, van dirigidas a una finalidad normativa o práctica, tendentes a recabar un criterio de decisión o una máxima para la acción; otra consisten no sólo en entender por sí mismas, sino también a hacer entender a los otros(...) En todo caso se trata siempre de entender la objetivación de una espiritualidad, siendo una impropiedad hablar de ‘interpretar’ en materia de fenómenos naturales”¹⁵⁹.

Para Gadamer, “la fundamentación del conocimiento no puede evitar en el ámbito de las ciencias naturales la consecuencia hermenéutica de que la realidad ‘dada’ es inseparable de la interpretación”¹⁶⁰. Puesto que “la interpretación es lo que ofrece la mediación nunca perfecta entre hombre y mundo, y en este sentido la única inmediatez y el único dato real es que comprendemos algo como ‘algo’”¹⁶¹. Por tanto, sólo a la luz de la interpretación, algo se convierte en un ‘hecho’ y una observación posee carácter informativo.

Al respecto, Betti se guía, para el proceso del comprender, en la consideración del modelo filológico de la penetración noética en el sentido. El cual posee para él un carácter triádico¹⁶² y considera el proceso del conocimiento que opera en el entender, igual al que opera en las ciencias naturales, pese a ello no considera la comprensión con la amplitud de Gadamer.

Sobre las diferencias entre Betti y Gadamer, Grondin, señala una fundamental: la del tema de la aplicación. Para Betti, la aplicación es considerada como un esfuerzo suplementario que se añadía a la fundamental tarea hermenéutica del entender. Por consiguiente, el modelo filológico de la

¹⁵⁸ IBID.

¹⁵⁹ IBID.

¹⁶⁰ GADAMER; H. G: *Verdad y método* II, p. 327.

¹⁶¹ IBID.

¹⁶² Sobre este tema Cf. BETTI, E: *La interpretación Jurídica*, 2006. pp. 13-15.

penetración noética en el sentido seguía siendo determinante para el autor italiano. Aquí es donde Grondin observa una diferencia radical, puesto que Gadamer invertirá la perspectiva y sostendrá que la aplicación representa la verdadera y primera comprensión. Ya que en el comprender-interpretar, la aplicación forma parte inherente y no algo secundario. Y para mostrarlo retoma el ejemplo de Betti sobre el proceder del historiador del derecho¹⁶³.

Como acontece a todo intérprete, historiador y jurista se ven obligados a realizar un traslado un desplazamiento contextual que supone una aplicación. También el historiador del derecho realiza una aplicación en dos planos en razón de la historicidad del hecho que está interpretando. Este proceder jurídico reclama una historicidad para superar la antinomia del proceso, por ello Betti sostiene que ese entender comparte con el entender de la teología la misma problemática¹⁶⁴. Gadamer considera que la comprensión jurídica al tener un objetivo dogmático aparece escindida del conjunto de una teoría de la comprensión histórica. Para entender tal situación, Gadamer recurre a los análisis de Betti sobre el comportamiento del historiador jurídico y el jurista, respecto a un mismo texto vigente que tiene que comprender. Betti nos dirá, de cara al debate sostenido entre el valor histórico y el instrumento dogmático que caracteriza al jurista,

“que es un error considerar que el estudio de un Derecho en vigor requiera solamente actitudes dogmáticas y, a la inversa que el estudio de un derecho histórico, no vigente, solamente actitudes históricas. Esto, dice, se advierte ya en la interpretación de la ley: donde la exégesis de toda la fórmula legislativa no puede nunca prescindir del elemento histórico (...) Precisamente, viviendo en la tradición de la jurisprudencia pueden los juristas realizar la continuidad de la vida del derecho, fundir en armónica coherencia los datos de la tradición con las nuevas adquisiciones (...) Para los intérpretes de la ley, vale todavía hoy la enseñanza de Savigny (...) cuando señalaba en relación con la distinción de las normas según sus fuentes. No basta (enseñaba) indagar como un problema ha sido

¹⁶³ Cf. GRONDIN, J: *Introducción a Gadamer*, p. 170.

¹⁶⁴ Véase esta discusión en BETTI, Emilio: *La interpretación Jurídica*,. P. 55, 64.

resuelto en las sucesivas estratificaciones de una legislación, se debe, además, tomar el ordenamiento jurídico en su totalidad y figurárselo como progresando en el tiempo, es decir como evolución histórica del sistema jurídico”¹⁶⁵

Sobre este asunto de la distinción entre interés dogmático e histórico, Gadamer se pregunta: “*Si existe una diferencia unívoca entre ambos.es decir entre interés dogmático e interés histórico*”¹⁶⁶. A esta pregunta responde con un análisis en el que sostiene que la posición de Betti es coherente, pero limitada, pues si bien es cierto que

“(…) Existe una diferencia evidente, pues la forma en que el jurista toma el sentido de la ley es a partir de y en virtud de un determinado caso dado. El historiador en cambio no tiene ningún caso del que partir. No obstante, el historiador no puede limitarse, como sostiene Betti, a aducir la aplicación originaria de la ley para determinar su sentido originario. Precisamente como historiador está obligado a ser justicia a los cambios históricos por los que la ley ha pasado. Su tarea es medir comprensivamente la aplicación originaria de la ley con la actual.”¹⁶⁷

De lo anterior, deduce una diferencia respecto a la tarea que Betti le asigna al historiador del derecho como simple reconstructor del sentido original del contenido de la fórmula legal, tarea que Gadamer considera una limitación. Entre la hermenéutica jurídica y la dogmática jurídica existe una relación esencial en la que la cuestión de la interpretación detenta una posición predominante. Lo mismo vale para la Dogmática teológica, para quien ve que el sentido hermenéutico de la precomprensión teológica es a su vez teológico, una precomprensión movida por los intereses concretos de un intérprete histórico, para lo cual la misma historia de la hermenéutica ofrece pruebas sobradas¹⁶⁸.

Compartimos la opinión de Jean Grondin cuando afirma que Gadamer ha

¹⁶⁵ 165 BETTI, E: 2Interpretación de la ley y de los actos jurídicos”, P. 77,78.

¹⁶⁶ Cf. IBID.

¹⁶⁷ Cf. GADAMER, H.G: *Verdad y método*, p. 397.

¹⁶⁸ Cf. Op. Cit., pp. 403, 405.

invertido la perspectiva al sostener, a diferencia de lo que plantea Betti, que “el historiador del derecho hace exactamente lo mismo que el juez, esto es, distingue el sentido originario del contenido de un texto legal en ese otro contexto jurídico en cuya precomprensión vive como hombre actual”.¹⁶⁹

Por vía del análisis del modelo de la hermenéutica jurídica llega Gadamer a descubrir que “cuando el juez se sabe legitimado para realizar la complementación del derecho dentro de la función judicial y frente al sentido original de un texto legal, lo que hace es lo que de todos modos tiene lugar en cualquier forma de comprensión”¹⁷⁰. De ello deduce que “la vieja unidad de las disciplinas hermenéuticas recupera su derecho si se reconoce la conciencia de la historia efectual en toda tarea hermenéutica, tanto en la del filólogo como en la del historiador”¹⁷¹. Con lo que la historia efectual que obra en cada intérprete una conciencia y su respectivo reconocimiento por parte de éste, constituye el lazo vinculante que mantiene la unidad de toda forma de comprensión.

Como vemos, este camino de la hermenéutica no ha sido solitario ni ha dejado atrás, mucho menos eliminado, las otras formas de interpretar como aplicaciones prácticas. Camino en el que resulta fundamental, el seguido por la hermenéutica normativa de Emilio Betti, pues con él se inaugura una ruta no despreciable con la que Gadamer estará en diálogo, y desde cuyo modelo muestra la unidad entre las diferentes hermenéuticas.

Debemos ahora dar cuenta de la hermenéutica cuyos fundamentos hemos de seguir en este proyecto. Para tal fin, vamos a situarnos en la ruta gadameriana. Como en este viaje, él ha sido nuestro principal interlocutor y guía, hemos podido mostrar puntos esenciales de su pensamiento, los cuales resumiremos aquí. No sin antes recordar que no es el propósito de este apartado realizar un estudio de su obra, sino dar cuenta del camino seguido y referir sus categorías y tesis fundamentales, que forman los pilares fundamentales de su hermenéutica. Un escenario que nos permita situar y sustentar el horizonte actual de la misma, para acceder a la realidad desde los textos, a cuyo sentido nos abre la hermenéutica.

¹⁶⁹ GRONDIN, J: *Introducción a Gadamer*, pp. 170-171.

¹⁷⁰ GADAMER; H.G: *Verdad y método*, p. 414.

¹⁷¹ IBID.

B. Hermenéutica, comprensión y lenguaje: H. G. Gadamer

Con Hans Georg Gadamer (Marburgo, 1900- Heidelberg, 2002) se inaugura, 250 años después del deceso de Descartes (11 de febrero de 1650), una nueva era en el ámbito de la verdad, así como la más severa crítica al concepto de método que ha dirigido el saber filosófico desde el racionalismo cartesiano.

Sobre su opción intelectual, él mismo nos refiere que mostró tempranamente afición por lo que su padre denominaba “los profesores charlatanes”. Indicamos esta referencia pues ilustra la idea que en aquella época se tenía de quienes no se dedicaban al campo de las ciencias naturales¹⁷². Un concepto arraigado en la conciencia científica de la época y en los medios intelectuales que tiene su origen en el privilegio que ostentaban dichas ciencias.

Su investigación, tal como nos dice en *Verdad y Método*, trata del problema hermenéutico: del fenómeno de la comprensión y de la correcta interpretación de lo comprendido. Algo que rebasa el ámbito del método pues, tal como él lo ve, comprender e interpretar textos no es sólo una instancia científica, sino que pertenece a toda evidencia humana del mundo. Un asunto con una larga tradición filosófica del que ahora se ocupará la hermenéutica, sin que sean las cuestiones metodológicas las prioritarias. La pregunta que surge inmediatamente es la de saber qué clase de conocimiento es éste y cuál es su verdad.

Para Gadamer, el fenómeno de la comprensión atraviesa todas las referencias humanas al mundo, tiene validez propia dentro de la ciencia y se resiste a cualquier intento de transformarlo en un método científico. Y es en esa resistencia en donde su trabajo encuentra su base. Es una pretensión reduccionista de la ciencia moderna que intenta universalizar a todos los campos del saber su metodología científica. Por tanto, Gadamer, se decanta

¹⁷² El padre de Gadamer era un investigador de las ciencias naturales. Cf. GADAMER, H. G: *Verdad y método* II, p. 375.

por el rastreo de las diferentes formas de experiencia de la verdad, allí donde se encuentren.

Para él, la actualidad del fenómeno hermenéutico reposa en el hecho de que solo una profundización en el fenómeno de la comprensión puede aportar una legitimación de este tipo. La experiencia de la comprensión se ofrece como superior examinada en clave histórica. Esta experiencia ve fácilmente por detrás de la apariencia del método histórico que posee la investigación de la historia de la filosofía.

Esto, que vale para el pensamiento filosófico, vale para la experiencia del arte. En la obra de arte se experimenta una verdad que no se alcanza por otros caminos, y es el motivo por el que hace que el significado filosófico del arte se afirme frente a todo razonamiento. Por ello, puntualiza Gadamer, junto a la experiencia de la filosofía, la del arte representa el más claro imperativo de que la conciencia científica reconozca sus límites.

Esta es la razón por la cual, inusitadamente, la investigación de Gadamer comienza, no con una reflexión sobre el método, sino por la analítica de la verdad del arte¹⁷³. Partiendo de la experiencia del arte y de la tradición histórica, quiere hacer comprensible el fenómeno hermenéutico en todo su alcance. De este modo, su obra fundamental constituye una disección crítica de esas dos experiencias humanas en las que campea una verdad única e inaccesible desde otros caminos.

Tal como advierte Jean Grondin, “en contraposición a este saber moderno, basado en el método, parte de una duda con respecto a una ampliación universal de la idea del método, como si fuera la *única* vía de acceso a la verdad. Claro está que la intención de Gadamer no consiste en cuestionar el método mismo como vía de acceso a la verdad. Lo que él pretende es señalar bien cuáles son sus límites, porque su pretensión de monopolio podría encubrir otras experiencias de la verdad y hacerlas irreconocibles”¹⁷⁴.

Con la exposición anterior, hemos establecido los límites y propósitos en

¹⁷³ Cf. GADAMER, H. G: *Verdad y método*, pp. 23-25.

¹⁷⁴ GRONDIN, J: *Introducción a Gadamer*, p. 17.

los que se enmarca la obra hermenéutica de Gadamer. Pasaremos ahora a desarrollar los puntos fundamentales de su trabajo, desde la óptica de unas preguntas que reúnen el interés que aquí nos convoca. ¿De dónde parte Gadamer en su trabajo, y cómo lo sitúa de cara a un saber filosófico de la comprensión? ¿Cómo llega a constituir un saber de la comprensión y a justificarlo y a fundar un nuevo horizonte del saber? ¿Cómo se abre este nuevo horizonte a partir de la experiencia del arte y la tradición histórica? ¿De qué verdad y de qué método nos habla? ¿Cuál es el objeto de la hermenéutica que nos propone, y cómo acercarnos a él? ¿Ofrece algunas categorías que puedan servirnos para abordar el problema de la interpretación de textos y su comprensión?

Iniciaremos este recorrido contestando a la cuestión que interroga por el punto de partida de Gadamer y del cómo lo sitúa de cara a un saber filosófico de la comprensión. Para ello debemos tener en mente el contexto que lo condiciona e impele a buscar nuevos horizontes. Vamos a situarnos en los puntos cardinales que dan inicio a su labor, aquellos que aguijaron su mente con interrogantes que lo llevaron a concebir un modo nuevo de enfrentarse al tema de la verdad. Su camino nos revela la lucha que siguió contra la tendencia humana a fabricar ilusiones; en las que in-auténticamente solemos proyectarnos (Heidegger).

Como vemos, Gadamer muestra preocupación desde un principio en un asunto que nos caracteriza: el ocultamiento. Ese modo de ser del “estar ahí” que se le revela con el estudio de la obra de Heidegger. Ese ocultamiento elude un tema fundamental: la historicidad connatural a nuestro ser y la conciencia de nuestra finitud.

En Heidegger la cura del ocultamiento de la finitud acontece en la comprensión, que es un modo de ser inherente al *Dasein*. Por tanto, más allá de todo problema del método. Esta es la llave que permite a Gadamer plantear el problema al margen de la objetividad y la certeza que el método proporciona. Aquello sólido que necesita la vida y que preocupó a Dilthey, se revela en Heidegger como algo totalmente diferente. Pues comprender se torna la realización del propio “ser”. Y la “estructura general de la comprensión alcanza

su concreción en la comprensión histórica en cuanto que en la comprensión misma son operantes las vinculaciones concretas de costumbre y tradición y las correspondientes posibilidades del propio futuro”¹⁷⁵.

Sus influencias serán plurales. Comenzando por Sócrates y Platón, pasando por los filósofos de la comprensión de tradición alemana, en particular Dilthey, y, por supuesto, Heidegger. Pero también los llamados maestros de la sospecha. “Gadamer sigue implícitamente a los denominados maestros de la sospecha, a Nietzsche (fallecido en 1900) y a Freud (cuya fundamental obra *La interpretación de los sueños* se publicó en 1900). Ambos consideraron, cada uno a su manera, como tema de sus estudios los abismos de la conciencia de sí mismo. Para Nietzsche y para Freud, la conciencia de sí mismo está empapada-incluso constitutivamente-de ilusiones (Gadamer, en un sentido más modesto, hablará de una conciencia ‘obrada’ por la historia). En todo caso, esta conciencia es algo muy distinto de un punto de vista de partida cierto y seguro”¹⁷⁶.

Para Gadamer el problema de la conciencia histórica supone el desvelar el hecho de que no hay comportamiento libre y voluntario que los linderos de lo “sido” “El estar ahí que se proyecta hacia su poder ser es ya siempre ‘sido’. Este es el sentido del *factum* existencial del arrojamiento. El que todo comportarse libremente respecto a su ser carezca de la posibilidad de retroceder por detrás de la facticidad de este ser. Tal es el quid de la hermenéutica de la facticidad y de su oposición a la investigación trascendental de la constitución en la fenomenología de Husserl”¹⁷⁷.

Al respecto, Grondin sostiene que la hermenéutica desarrollada por Gadamer en *Verdad y Método* da comienzo después de un apartado sobre Heidegger. El cual inicia luego de situarnos en el análisis de la verdad del arte y del problema de la verdad extendido al de la comprensión en las ciencias del espíritu. Esta es la primera parte de su investigación, que da paso a la fundamentación de una teoría de la experiencia hermenéutica, a la que da inicio con un estudio sobre la historicidad de la comprensión como principio

¹⁷⁵ GADAMER, H. G: *Verdad y método*, p. 330.

¹⁷⁶ GRONDIN, J: *Introducción a Gadamer*, p. 18.

¹⁷⁷ GADAMER, H. G: *Verdad y método*, p. 330

hermenéutico. “La aparición de una toma de conciencia histórica es verdaderamente la revolución más importante de las que hemos experimentado tras la llegada de la época moderna. Su contenido espiritual sobrepasa probablemente aquel que reconocemos en las realizaciones de las ciencias naturales”¹⁷⁸. Acontecer que considera un hecho nuevo, nunca impuesto a otras generaciones. Consiste en la plena conciencia de la historicidad de todo presente y de la relatividad de todas las opiniones. Lo que afecta en el actuar espiritual, lo que se hace evidente en los inmensos cambios espirituales experimentados en nuestra época.

Para Gadamer, el tema de la historicidad es la puerta que nos abre al entendimiento de la estructura de la comprensión. Un camino preconizado por el trabajo de Heidegger. Éste deriva la estructura circular de la comprensión a partir de la temporalidad del ser-ahí. Su análisis da cuenta de la preestructura de la comprensión y libera de las inhibiciones ontológicas del concepto científico de la verdad. De ese modo, la hermenéutica puede hacer justicia a la historicidad de la comprensión¹⁷⁹.

Queda por saber cómo “los presupuestos ontológicos de todo conocimiento histórico trascienden esencialmente la idea de rigor propio de las ciencias exactas (...) y cuándo se elude la cuestión del rigor propio de las ciencias históricas mismas. Profundizar en la pregunta ontológica impide profundizar en la epistemológica”¹⁸⁰. Para Ricoeur, en esta aporía radica el problema central de la filosofía hermenéutica de Gadamer. Y con ello reanima el debate de las ciencias del espíritu a partir de la ontología heideggeriana y, más precisamente, a partir de su orientación en las últimas obras de poética filosófica”¹⁸¹.

Gadamer, como hemos dicho, articula su hermenéutica en diálogo con la problemática de las ciencias del espíritu y de cara al trabajo obrado por sus antecesores. Pero, a diferencia de ellos, lo hace desde una posición heideggeriana, con lo que gana un horizonte ontológico que tiene

¹⁷⁸ GADAMER, H. G: *El problema de la conciencia histórica*, 1993. p. 421.

¹⁷⁹ Cf. GADAMER, H. G: *Verdad y método*, pp. 331-332.

¹⁸⁰ Cf. RICOEUR, P: *Del texto a la acción*, pp. 89-90.

¹⁸¹ Cf. IBID.

consecuencias diferentes y le permite moverse de otro modo. El núcleo que guía su pensamiento y la categoría que articula esta nueva orientación es el tema de la verdad hermenéutica. Desde ella seguiremos el hilo de sus categorías fundamentales con las que teje su pensamiento, y nos colocan frente a sus problemas y sus soluciones. La verdad hermenéutica a su vez se teje desde la teoría de la conciencia de los efectos de la historia, o conciencia histórica efectual, la cual para Ricoeur resulta de la síntesis de todo el caudal que nutre a Gadamer, y las dificultades que encuentra al tratar de resolver la aporía central de su trabajo. Tal categoría, nos dice Ricoeur, ya no proviene de la metodología, sino de la conciencia reflexiva de esa metodología. Esta es la categoría con la que Gadamer se enfrenta a la aporía que el distanciamiento y al rechazo de la pertenencia a la tradición genera.

Las principales categorías de su hermenéutica son verdad, historicidad-tradición, prejuicio, distanciación, eficacia, juego y participación, conciencia histórica efectual, diálogo, lingüisticidad, interpretación, comprensión y aplicación.

El tema de la verdad es el punto nuclear de la hermenéutica de la comprensión que incorpora muchos otros conceptos. En particular, los de lingüisticidad e historicidad que definen nuestro modo de ser. Las influencias que Gadamer recibe de Heidegger desembocan en una teoría de la conciencia histórica que marca la cumbre de su reflexión. “Es –nos dice Ricoeur- la conciencia de estar expuestos a la historia y a su acción, de manera tal que no se puede objetivar esta acción sobre nosotros, porque ella forma parte del fenómeno histórico mismo”¹⁸².

Sacar a la luz esas experiencias es la tarea de Gadamer. Una tarea que realiza en tres ámbitos: el arte, la historia y la lingüística. En cuanto al ámbito artístico, establece que el objeto de reflexión “es la experiencia del arte y no la conciencia estética, por tanto, que es a la experiencia, que debe preguntarse, qué es ella en verdad y cuál es su verdad, aunque ella no sepa lo que es”¹⁸³ A través de la experiencia del arte nos abrimos a una verdad cuya experiencia es

¹⁸² IBID.

¹⁸³ Cf. GADAMER, H. G: *Verdad y método*, p. 145

propia también de las ciencias del espíritu¹⁸⁴. De este modo, así como la comprensión de la verdad del arte es un encuentro con su modo de ser, así también la comprensión hermenéutica de la verdad de las ciencias del espíritu puede ser entendida como un encuentro del ser consigo mismo y con su historia.

Esa es la razón por la que el hilo conductor de la comprensión lo toma de la hermenéutica de la obra de arte, desde la dinámica propia de la misma, “que es el juego en tanto construcción, que es también juego, pues, la construcción solo alcanza su ser pleno cuando se lo juega en cada caso”¹⁸⁵. Y cuyo significado hermenéutico de cara a la verdad, nos revela el carácter de la misma como mediación total con lo real. Esto significa que la función de “reproducción de la obra de arte, no es temática como tal, sino que la obra accede a su representación a través de ella y en ella(...) El que estas obras procedan de un pasado desde el cual acceden al presente(...) hace que ellas mismas pongan su validez, pues sigue teniendo su origen propio”¹⁸⁶. Por lo que permite que tal validez se mantenga actual, en alusión a “la intemporalidad de la obra de arte”.

Ante tal carácter de la obra de arte, Gadamer sostiene la necesidad de una interpretación temporal de la misma. Nos hallamos ante una aparente paradoja: la simultaneidad entre lo intemporal y lo temporal de la obra de arte. Una paradoja que resuelve introduciendo un cierto perspectivismo hermenéutico a través de la interpretación que realiza el espectador: “El espectador no se comporta con la distancia con que la conciencia estética disfruta del arte de la representación, sino al modo de la comunicación del asistir (...). La elevación y el estremecimiento que invaden al espectador ahondan en realidad su continuidad consigo mismo”¹⁸⁷. En tal experiencia, el espectador se encuentra con su propio mundo, con la tradición en sus distintas dimensiones y, finalmente, consigo mismo. Algo que es aplicable tanto para la obra trágica como para otro tipo de obras de arte en las que la interpretación subjetiva del espectador rivaliza con la aspiración a una validez intemporal de

¹⁸⁴ Cf. Op. Cit., p. 142.

¹⁸⁵ GADAMER, H. G: *Verdad y método*, p. 161.

¹⁸⁶ Cf. Op. Cit., pp, 165-166.

¹⁸⁷ Op. Cit., p. 179.

la obra.

Así pues, el análisis gadameriano de la obra de arte le permite observar ese carácter esencial de la creación artística, su representación o ejecución. “Solo en ellas se realiza por completo lo que las obras de arte son por sí mismas: el estar ahí de lo que se representa a través de ellas. La temporalidad específica del ser estético, que consiste en que tiene su ser en el representarse, se vuelve existente, en el caso de la reproducción, como manifestación autónoma y con relieve propio”¹⁸⁸.

Un aspecto que será de aplicación al conjunto de las ciencias humanas que se intentan definir en su pretensión de verdad, desde el modelo de la estética. Gadamer ha destruido el edificio de la estética concebida como la belleza, en tanto que apariencia. Por tanto, podemos decir también que ha destruido la idea de la conciencia, verdad y formación estética que derivan de tal concepción. Tal destrucción es la que luego le permite colocar las nuevas bases hermenéuticas que hemos descrito.

Gadamer demuestra que las ciencias humanas se han comprendido primero según el modelo de una conciencia estética y no a partir del encuentro con su modo de ser. Su modelo hermenéutico tiene como base la experiencia del arte y no la mera conciencia estética. Se aprecia un giro ontológico que reúne a la obra con el intérprete a través de un juego de implicaciones recíprocas¹⁸⁹. Que el intérprete entre en el juego significa asumir todos sus prejuicios y su historicidad. Una actitud en la que se reconoce y se muestra como participando de una verdad de la que no es dueño.

No se trata de una verdad que dominemos, pues como se ve en el juego de la experiencia artística, queda siempre algo que se escapa. Ricoeur observa esta antinomia que se le presenta a Gadamer como una disyuntiva entre la verdad del intérprete y la de la obra: “o bien practicamos la actitud de verdad, pero entonces debemos renunciar a la objetividad de las ciencias humanas”¹⁹⁰.

Al hilo de este planteamiento cobra importancia la pertenencia de una

¹⁸⁸ GADAMER, H. G: *Verdad y método*, pp. 180-181.

¹⁸⁹ Cf. GRONDIN, J: *Introducción a Gadamer*, pp. 91-92.

¹⁹⁰ RICOEUR, P: *Del texto a la acción*, p. 95.

determinada tradición como punto de partida hermenéutico, mediado por la experiencia lingüística. A este respecto, afirma Ricoeur que "mi pertenencia a una tradición o tradiciones, pasa por la interpretación de signos, de obras, de textos en los cuales las herencias culturales se han inscrito y ofrecido a nuestro desciframiento (...) Pero la experiencia lingüística sólo ejerce su función mediadora, porque los interlocutores del diálogo desaparecen ambos frente a las cosas dichas que, de alguna manera, conducen el diálogo"¹⁹¹.

Gadamer ve con claridad el principio hermenéutico de tal proceder en el acontecer de la historicidad humana. Así es como resuelve su antinomia colocando como condición de verdad, lo que aparecía como el problema hermenéutico fundamental: la dialéctica entre la subjetividad del intérprete y una supuesta objetividad de la obra. Según sus planteamientos, el intérprete está inmerso en la comprensión de la obra. No necesita, pues, liberarse de los prejuicios que le impiden alcanzar la objetividad, ni de la tradición, para alcanzar la proclamada objetividad del método de las ciencias naturales.

En la solución que propone Gadamer vemos una novedad que surge al invertir la situación del círculo hermenéutico, resultado de la historicidad humana. Gadamer advierte, en sintonía con lo desarrollado por Heidegger, que "el círculo de la comprensión, no es vicioso, sino una posibilidad positiva del conocimiento más originario. Es la forma de realizarse la misma interpretación comprensiva"¹⁹². La dificultad radica en el cómo de ese proceder, pues es sabido que la interpretación, al enfrentarnos a un texto, nos coloca ante un movimiento constante de la comprensión de cara a dos hechos distintos. Por un lado, el movimiento de la comprensión es un proceso de aproximación anticipatorio del sentido y de carácter progresivo. Estas aproximaciones sucesivas al sentido del texto se realizan desde un proyecto del sentido. Es decir anticipaciones del sentido que se van ratificando en el encuentro con las cosas, hasta conseguir el más adecuado. Esto de acuerdo a su confirmación con las cosas. Por otro, dada la situación en la que se ve situado, debe dirigirse a los textos con unas opiniones previas examinadas en cuanto a su legitimación, es decir a su origen y validez. Para ello debe ser consciente de

¹⁹¹ Op. Cit., p. 94.

¹⁹² Cf. GADAMER, H. G: *Verdad y método*, p. 332.

tales tradiciones operando en su interior y no asumir que no existen y que se encuentra al margen de las mismas.

Lo anterior supone dos hechos. Primero, el riesgo de dejarse llevar por las opiniones de contenido previas, no legitimadas, y que constituyen nuestra precomprensión del objeto hermenéutico. Segundo, la existencia de las opiniones previas contenidas en nuestros hábitos lingüísticos. El problema es cómo salir de tales riesgos, del círculo de las propias posiciones preconcebidas: separar mi opinión de la del que se expresa en los textos. Gadamer se pregunta cómo puede protegerse a un texto respecto a los malos entendidos¹⁹³. Esta es una preocupación fundamental, pues de tal presupuesto pende la posibilidad de un saber hermenéutico que nos acerque a la realidad y a la cosa de la cual hablan los textos.

Gadamer responde a ello con una refundación completa de las categorías hermenéuticas: la experiencia de verdad, las teorías estética y ética, la idea de los prejuicios, la distancia en el tiempo, la conciencia histórica efectual y la conciencia de la vigilancia, etc. Una auténtica refundación de la hermenéutica que justificará el subtítulo de *Verdad y Método*, recordemos: *fundamentación de una hermenéutica filosófica*. Una disciplina renovada cuyas categorías principales son las siguientes:

- Los *prejuicios* son entendidos como condición de la comprensión y lejos de eludirlos, hay que asumirlos y hacerlos conscientes.
- El significado hermenéutico de la *distancia en el tiempo*, la denominada conciencia histórica, que justifica el verdadero problema hermenéutico de la comprensión de un pasado cuya distancia con respecto al interprete resulta alienante.
- El principio de la *historia efectual* o historia de los efectos de la obra a través de las sucesivas interpretaciones que incide directamente sobre la conciencia del intérprete. En definitiva, la puesta en cuestión de un saber objetivo frente a la dimensión subjetiva de la

¹⁹³ Una cuestión, por cierto, que se había convertido en uno de los objetivos centrales de la hermenéutica de Schleiermacher, definida por el autor como “el arte de evitar los malentendidos”.

comprensión de una obra.

- El *carácter universal* de la experiencia hermenéutica, en tanto saber pragmático abierto a cualquier intérprete potencial de la obra, más allá de su circunstancia original y de la intención de su autor.
- La *lógica de la pregunta y la respuesta*, tomada de la estructura de la conversación, cuyas raíces encuentra Gadamer en la dialéctica socrático-platónica. Interpretar es reconstruir la pregunta original que generó la obra y aportar para ella nuevas respuestas.
- La *aplicación* como modo de ser de la interpretación, en tanto que busca un desplazarme de una situación para llevar el sentido hacia mí y traducirlo a mi experiencia.
- La *fusión de horizontes* o diálogo entre las tradiciones y la situación del intérprete y del texto están situados: Interpretar implica, de alguna manera, fusionar el horizonte del pasado (obra) con el horizonte del presente (intérprete).

En todo este camino gadameriano hemos asistido al desarrollo de una productiva y rica teoría resuelta en el nivel gnoseológico y ontológico. Estamos, pues, frente a una ontología de la comprensión, más que ante una teoría de la interpretación, diferente a la de Betti. Gadamer, a diferencia de Betti, al situarse desde el horizonte de la fenomenología y la ontología de Heidegger nos coloca en una profundización del problema de la comprensión que sobrepasa la perspectiva metodológica:

“Gadamer se queda en una hermenéutica simplemente fenomenológica que intenta mostrar lo que ‘realmente acontece’ en la intelección histórica, sin refundir una hermenéutica normativa que diera reglas y normas para lo que ‘ha de acontecer’ en la interpretación. Por el contrario la doctrina hermenéutica de Betti es una hermenéutica absolutamente normativa, es decir, una doctrina del método que se extiende a todos los ámbitos de la comprensión

propios de las 'ciencias del espíritu'"¹⁹⁴.

A manera de resolución de nuestra pregunta guía: ¿de qué hablamos cuando hablamos de hermenéutica?, podemos responder que contamos ya con los elementos para decir que comprendemos la hermenéutica como un modo de saber diferente, pero no excluyente. Un saber cuya verdad es un gerundio; pues rehúye la tentación de constituirse en un saber absoluto. Hermenéutica es un camino compartido para llegar a la comprensión y al conocimiento de un ser que se expresa lingüísticamente. Recordemos la declaración de principios que realiza Gadamer en la Introducción de *Verdad y Método*: "todo ser que puede ser comprendido es lenguaje".

Al correr en la misma línea de la experiencia, entendida como un acontecer; provoca un saber que, desde su carácter finito y ocasional, hace que alcancemos el horizonte de un saber abarcante. Su fuerza está en su aparente debilidad: consciente de la fragilidad, caducidad y precariedad de la comprensión, el proceso hermenéutico invita a todos los intérpretes potenciales a sumar su interpretación en la tarea común de buscar la verdad. Su fuerza, pues, le viene de la conciencia y vigilancia de su debilidad, de su capacidad de abrirse constantemente a nuevas experiencias, porque sabe que nunca asirá la verdad absoluta.

"Así, una de las experiencias más esenciales que una persona puede hacer es que otro le vaya conociendo mejor. Pero significa que hemos de tomar en serio el encuentro con el otro, porque siempre hay algo en lo que no teníamos razón ni la tenemos (...). Por el encuentro con el otro superamos la estrechez de nuestro saber corriente de las cosas (...) Nos vamos acercando a la verdad porque no nos aferramos a nosotros mismos (...) El encuentro con la tradición también es un diálogo. Bueno, es un diálogo porque nos sale al encuentro y nos plantea una pregunta a la que hemos de responder (...) nos interpela: sucede con nosotros entonces como con el interlocutor de un diálogo"¹⁹⁵.

¹⁹⁴ ORTIZ-OSÉS, A. y LANCEROS, P. et al. (eds.): *Diccionario interdisciplinar de hermenéutica*, p. 214.

¹⁹⁵ CARSTEN, D: *En conversación con Hans-Georg Gadamer*, p. 44.

De ello resulta que la verdad hermenéutica está protegida tanto del relativismo como de cualquier tentación dogmática. Como el hombre experimentado, la verdad de la experiencia hermenéutica, por saberse falible, permanece en vigilancia y goza de “la universalidad de la finitud de toda experiencia y, finalmente, a la experiencia fundamental de la finitud misma”¹⁹⁶. Nos vemos, así, frente a una verdad abierta, que deja entrar al otro desde su propio horizonte de verdad. Evento en el cual acontece una fusión de horizontes, que amplía el saber. Es un ir hacia un saber no mejor, sino diferente. Una nueva experiencia que, según Grondin, solamente se puede predecir que es impredecible.

Criada en la decepción y el padecer, debe permanecer vigilante. Tiene por tanto conciencia de sus límites y sus posibilidades; no se deja encantar por la seducción del absoluto, pero no es derrotista como para rendirse al relativismo que imposibilita la verdad. Al contrario, conoce sus posibilidades y debilidades. Quien la practica debe mantenerse en la línea pragmática y saber manejarse en cada caso. Es, pues, un saber enfrentarse con las cosas en una situación concreta. Un saber vital que conoce sus posibilidades y limitaciones reales en cada momento, para hacer su proyecto vital, sin autoengaños ni inautenticidad. Un saber que deviene de la lógica del juego del diálogo, del “ser-con” otro, y que demanda el desplazarse hacia ese otro, desde su historicidad y no desde la autorrefutación. No se trata del juego de la reflexión, sino de una lógica relacional de igual derecho, en el que la mirada está puesta en la cosa de la que se habla.

“Acierta precisamente con la esencia de la experiencia, que consiste en ser un saber que uno no cesa nunca de adquirir (...) Y lo que es más importante todavía: se acredita únicamente en el caso concreto”¹⁹⁷.

Por tanto, se trata de un movimiento constante de desplazamiento y encuentro cuya única condición metodológica es: “La exigencia de un criterio para la verdad absoluta es un ídolo metafísico abstracto y pierde todo

¹⁹⁶ GRONDIN, J: *Introducción a Gadamer*, p. 185.

¹⁹⁷ Op. Cit., p. 184.

significado metodológico (...) Por consiguiente, una conciencia situada y que sabe que está situada, permanece abierta para el horizonte del otro y, con ello, para toda revisión”¹⁹⁸.

Por ello, aquí lo que importa no es el experimento de las ciencias de la naturaleza, la verdad absoluta, los criterios de certeza, los resultados firmes; sino el estar en diálogo, que implica saber preguntar y escuchar, la mejor forma de vigilancia, ser conscientes, de que puedo no tener razón¹⁹⁹.

Si hay un camino para las ciencias del espíritu, es el de la pregunta y la vigilancia de la conciencia efectual. Todo enunciado es siempre respuesta de una pregunta. Solo sabiendo la pregunta y la situación desde donde se pregunta se puede comprender: “¡Y, sin embargo, eso es lo más importante! ¿Cómo es que planteamos nuestras preguntas?, ¿a qué respondemos cuando las planteamos?”²⁰⁰ He ahí dos cuestiones cuya respuesta pormenorizada justifica el propio desarrollo de la hermenéutica en el siglo XX y la de Gadamer, en particular.

Por otra parte, es un saber que es consciente de su lingüisticidad y que no puede sustraerse ni del lenguaje ni de la historia. El conocimiento es histórico y por tanto parte de una tradición, es saber situado y que habla desde un lenguaje de igual condición, con el que son uno y múltiple, desde su unidad inherente: “La hermenéutica, al recordar de nuevo la condicionalidad lingüístico-histórica de todo entender, trata de poner de manifiesto una ‘relación vital’, que no debe ser entendida como una construcción lógica(...) La constitución lingüística de nuestra experiencia del mundo está en condiciones de abarcar las relaciones vitales más diversas”²⁰¹

Por ello, esa historia que somos, ese diálogo que somos, esa conversación que somos, está mediada por la lingüisticidad. En la interpretación, la realidad llega al lenguaje, mediador entre la obra y su intérprete, como Hermes mediaba entre los dioses y los hombres. El lenguaje

¹⁹⁸ Op. Cit., p. 179.

¹⁹⁹ Es muy significativo, en este sentido, el título de la obra dedicada a Gadamer de DOMÍNGUEZ MORATALLA, A: *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H.-G. Gadamer*, Publicaciones de la Universidad Pontificia, Salamanca, 1991.

²⁰⁰ CARSTEN, D: *En conversación con Hans-George Gadamer*, p. 45.

²⁰¹ GRONDIN, J: *Introducción a Gadamer*, p. 182.

siempre dice algo de algo. Es pues el algo que acontece lingüísticamente y por tanto aboca a un encontrarse en lingüisticidad. Y en dicha lingüisticidad, la comprensión no es mera interpretación técnica, reproducción simplemente; sino un aplicar en una situación concreta, un desplazarse al otro.

Es una creación y siempre referido al yo que comprende y con la mirada en la cosa que habla desde el lenguaje. El lenguaje es pues un centro que nos interpela, desde el cual lo dicho mantiene unidad con lo no dicho, el nexo de motivaciones desde el cual se ha dicho: “el esfuerzo hermenéutico tiene como tarea poner al descubierto un todo de sentido en la multilateralidad de sus relaciones”.²⁰². Por lo que toda comprensión comienza ya en un responder a la interpelación del texto. Estamos instalados siempre en la relación del acontecer de la lingüisticidad, medio universal y modo de ser del humano, que es originariamente constitución lingüística de nuestra experiencia del mundo. Gadamer ha “arrancado reflexivamente de la relación original con el mundo”²⁰³ y ha establecido como principio hermenéutico la conciencia histórica efectual, para poner al descubierto la relación originaria del camino de la comprensión, su historicidad y lingüisticidad. Y dado que el ser acontece lingüísticamente, este es el medio de la experiencia hermenéutica.

“(…) es el lenguaje que percibe nuestra esencia histórica finita. Esto vale para el lenguaje de los textos de la tradición, y por esto se planteaba la tarea de una hermenéutica verdaderamente histórica. Pero vale también para la experiencia tanto del arte como de la historia, más aún, los conceptos de ‘arte’ e ‘historia’ son a su vez formas de acepción que solo se desgajan del modo de ser universal del ser hermenéutico como formas de la experiencia hermenéutica”.²⁰⁴

Podemos resumir el proceso y tesis fundamentales de Gadamer en el siguiente esquema.

²⁰² GADAMER; *Verdad y método*, p. 564.

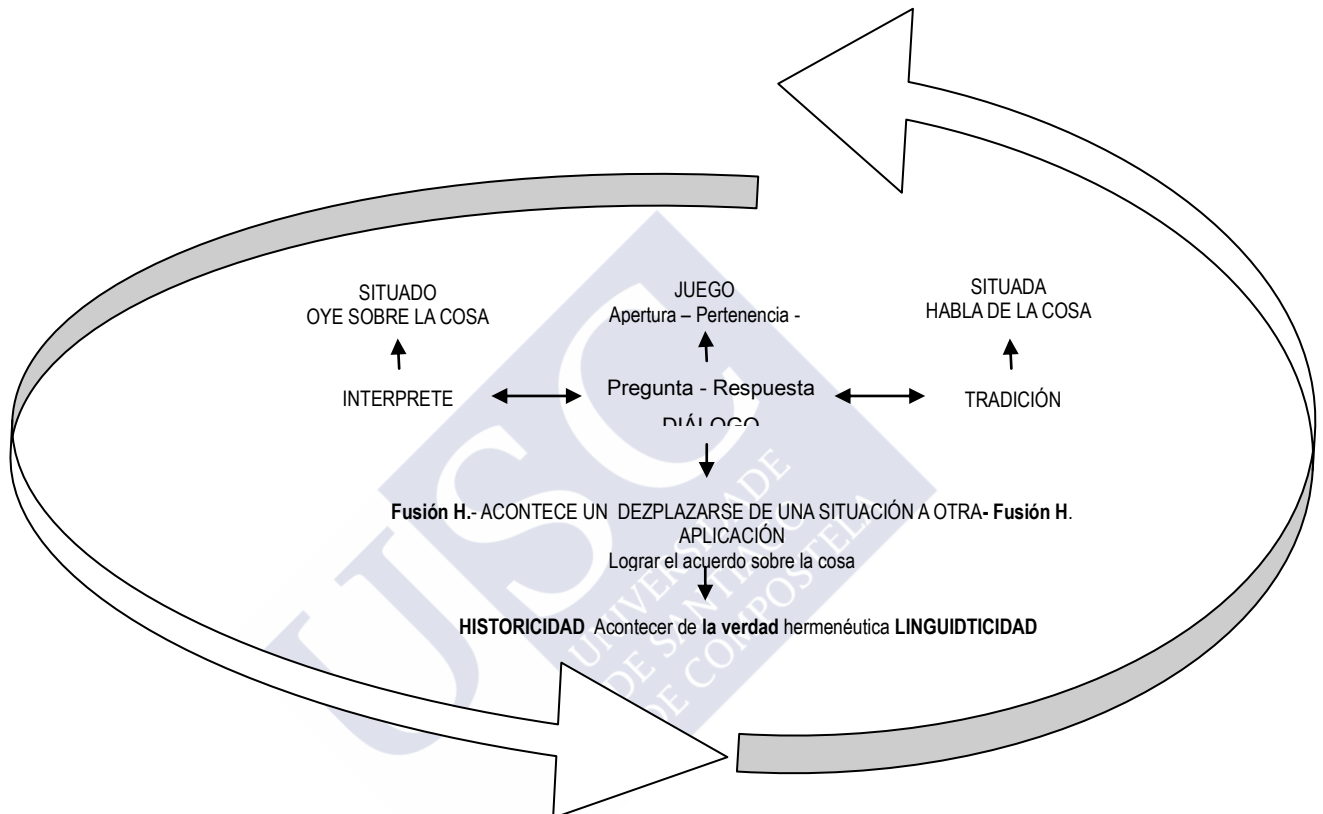
²⁰³ Op. Cit., p. 569.

²⁰⁴ IBID.

Movimiento de la experiencia hermenéutica

“Que al recordar su propia finitud, permanecerá abierta a la posibilidad de que el otro pueda tener razón”. (J.Grondin:183)

INTERPRETACIÓN-APLICACIÓN-COMPRENSIÓN-
HISTORIA EFECTUAL-CONCIENCIA –VIGILANCIA



Experiencia hermenéutica que, en oposición a la controlada y experimental,
produce un saber abarcante

C. La interpretación como conflicto: P. Ricoeur

Según acabamos de ver, Gadamer encuentra en el reconocimiento de la conciencia histórica efectual el principio de toda tarea hermenéutica y, por tanto, el punto de articulación que unifica las diferentes interpretaciones. Cada una de ellas implica una experiencia previa en la cual el intérprete se halla inmerso. Estamos ante el problema de la tradición, punto de partida inevitable para Gadamer y, al mismo tiempo, condicionamiento positivo de la interpretación. La aporía de tal situación marca precisamente el punto de partida del camino hermenéutico de Paul Ricoeur.

No es la única disyuntiva problemática. Habrá también de enfrentarse a la dimensión que quiere dar a su propuesta hermenéutica: metodológica, en tanto que teoría de la interpretación; u ontológica, en tanto que vía para reconstruir el sentido del ser a través del lenguaje. Así, en *Del texto a la acción*, afirma que la filosofía de Gadamer expresa la síntesis de dos movimientos: el de las hermenéuticas regionales a la general; y el de la epistemología de las ciencias del espíritu a la ontología. Este carácter sintético se expresa bien en la expresión “*experiencia hermenéutica*”²⁰⁵.

Para Ricoeur, la hermenéutica gadameriana ofrece una serie de sugerencias, que considera fundamentales para su punto de partida. Una de ellas parte de que, a esa toma de conciencia histórica, por un lado le es propia una paradoja de la alteridad, una tensión entre lo lejano y lo propio. Por otro, el indicio de la dialéctica de la participación y del distanciamiento que ofrece el concepto de fusión de horizontes. Debemos a Gadamer esta idea muy fecunda de que la comunicación a distancia entre dos conciencias diversamente situadas se lleva a cabo gracias a la fusión de sus horizontes, es decir, a la intersección de sus miradas dirigidas hacia lo lejano y hacia lo abierto²⁰⁶. Tal concepto demuestra que no vivimos en horizontes cerrados, ni únicos. Ricoeur aprecia una tensión positiva entre lo propio y lo ajeno, entre lo próximo y lo lejano, con lo que el juego de las diferencias se convierte en la tarea central de la hermenéutica.

²⁰⁵ Sobre este tema pueden verse los dos primeros ensayos de RICOEUR, P: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Éd. du Seuil, Paris 1986.

²⁰⁶ Cf. Op. Cit, pp. 92-93.

Por otra parte, dado que la experiencia humana tiene un carácter universal y lingüístico, mi pertenencia a una tradición pasa por la interpretación de signos, de obras, de textos en los cuales la herencia cultural se ofrece a nuestro desciframiento.

Más adelante, Ricoeur analiza el valor productivo del distanciamiento y su recepción como problema central de la hermenéutica, cuestión que alcanza su punto álgido en la dialéctica escritura/ lectura y los géneros literarios²⁰⁷. En la escritura se manifiesta de forma patente la distancia entre el autor y el lector. Este carácter lo observa Ricoeur en la exteriorización del discurso en la escritura, la cual adquiere características tales como: la independencia semántica, la liberación de la situación concreta del cara a cara del habla, la universalidad del público o receptor del mensaje, etc. La escritura genera un “como si” equivalente, en el ámbito de la iconicidad, con el “ver cómo”.

Todo lo anterior hacen de la escritura, en su condición textual, uno de los ámbitos donde la distancia se vuelve componente productivo: “Solamente una hermenéutica que utiliza la distanciación en forma productiva puede resolver la paradoja de la exteriorización intencional del discurso”²⁰⁸. Esta es la razón por la que Ricoeur propone en *El conflicto de las interpretaciones*, seguir la vía larga iniciada por los análisis del lenguaje, puesto que considera que es en el lenguaje en donde debe buscarse la pauta de la comprensión como un modo de ser. Afirmación que realiza planteándosela a modo de pregunta²⁰⁹.

Esa afirmación es el motivo que lo lleva a imbuirse en diálogo con todas las formas del discurso. Una diversidad que ve como una desmembración del ser humano, y que hoy estamos en posibilidad de *rememorar*. Estamos ante un intento de reunificar las diferentes formas de interpretar que la humanidad ha ido generando en su afán de comprender el ser. Esto lo lleva no rendirse ante la tentación de separar la verdad del método. Para poder estar fuera de esa opción es aconsejable

²⁰⁷ Cf. RICOEUR, P: *Teoría de la interpretación*, Siglo XXI Ed., Madrid 1999.

²⁰⁸ Op. Cit., pp. 50-51.

²⁰⁹ Cf. RICOEUR, P: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Éd. du Seuil, Paris 1969.

“(…) mantenernos constantemente en contacto con las disciplinas que practican la interpretación de manera metódica y resistiremos la tentación de separar la verdad, propia de la comprensión, del *método* puesto en práctica por las disciplinas provenientes de la exégesis. Si una nueva problemática de la existencia ha de ser elaborada, solo podrá serlo a partir y sobre la base de la elucidación semántica del concepto de interpretación común a todas las disciplinas hermenéuticas. Esta semántica se organiza en torno al tema central de las significaciones con sentido múltiple o multívocas, que también denominaremos simbólicas”²¹⁰.

En razón de este planteamiento, Ricoeur será un autor multidisciplinario, un conciliador, un crítico humilde, en quien la filosofía se vuelca hacia su carácter eminentemente hermenéutico. De ahí su preocupación por lo que él llama el discurso humano, al que ve

“como la cuestión que hoy estamos en condiciones de recordar, el cual se ha dislocado (...) En efecto, el progreso mismo de disciplinas tan dispares, como las que hemos mencionado ha puesto de manifiesto y agravado a la vez la dislocación de este discurso; la unidad del hablar humano constituye hoy un problema. Se necesita una filosofía comprensiva que ponga en diálogo esas multitud de discursos”²¹¹.

Así pues, vemos emerger de su filosofía una preocupación por la realización plena de la realidad humana, por el acuerdo entre las diversas formas del discurso y su sentido. Un elevado objetivo que invita a pasar necesariamente por el problema del lenguaje, y todas sus implicaciones, funciones, modos de realizarse y de manifestarse. En opinión de Novales,

“Una filosofía sobre el sentido de la existencia no puede soslayar el problema del lenguaje y, sobre todo, el problema de los lenguajes. De ahí la necesidad, en Ricoeur, de una hermenéutica no solo ontológica sino también metodológica; esto es, estamos frente

²¹⁰ RICOEUR, P: *El conflicto de las interpretaciones*, pp. 15-16.

²¹¹ NOVALES PICONTO, T: *Hermenéutica, argumentación y justicia en Paul Ricoeur*, Ed. Dykinson, Madrid, 2005, p. 25.

a una filosofía del lenguaje que se enfrenta a la lingüística, al análisis conceptual, al psicoanálisis, al estructuralismo, al marxismo, en orden a precisar el lugar del lenguaje y la relación de éste con el ser”²¹².

Pese a esta atención central por los problemas del lenguaje su filosofía ha prestado atención a otros frentes. Para Agís Villaverde su pensamiento establece a lo largo del tiempo un debate fructífero en cuatro frentes: el existencialismo, que se opone al kantismo por su carácter de nuevo racionalismo; el estructuralismo contra la filosofía del sujeto, contra la inflación de la filosofía del lenguaje frente a la defensa de lo vivido o de la acción; luego se enfrenta a los postulados de la filosofía analítica frente a los de la hermenéutica filosófica; y, últimamente, debate con el deconstruccionismo y la filosofía de la argumentación²¹³.

Estamos pues, con Ricoeur, ante una hermenéutica de la interpretación como conflicto, cuya preocupación gira en torno al discurso humano en tanto posibilidad de comprensión del ser y en función de un saber para la vida. Una tesis central en la obra de Luisa Portocarrero *A Hermenêutica do conflito em P. Ricoeur*²¹⁴. Una orientación renovada para la hermenéutica que culmina, como sostiene Doménico Jervolino “en una gran filosofía práctica”²¹⁵.

Se comprende, entonces, que uno de los problemas centrales a los que se enfrenta nuestro filósofo consiste en trocar lo inasible del lenguaje como acontecimiento, en su carácter multívoco, en accesible al estudio. Esto inasible resulta del carácter y estructura de lo que él define como el objeto dilecto de la hermenéutica: los lenguajes simbólicos. En este punto, la tarea consiste en encontrar la manera de poder elevar de su estado de marginación tradicional a

²¹² Op. Cit., p. 28.

²¹³ AGÍS VILLAYERDE, M. *Del símbolo a la metáfora. Introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela 1995, p. 33. Sobre este mismo asunto Cf. RICOEUR, P: “Autocompréhension et histoire”, en CALVO MARTÍNEZ, T. y ÁVILA CRESPO, R. (eds.): *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación- Symposium internacional sobre el pensamiento de Paul Ricoeur*-, Ed. Anthropos, Barcelona 1991.

²¹⁴ PORTOCARRERO FERREIRA DA SILVA, L: *A hermenêutica do conflito em Paul Ricoeur*, Livraria Minerva, Coimbra, 1992.

²¹⁵ JERVOLINO, D: “Para una lectura unitaria de Paul Ricoeur”, en AGÍS VILLAYERDE, M. et al. (eds.): *Hermenéutica y responsabilidad. Homenaje a Paul Ricoeur*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela 2005, p. 301.

los lenguajes multívocos. Situación que la dialéctica del explicar y el comprender, tal cual en ese momento se concibe, ha atrapado en un dominio al margen de los valores filosóficos y los paradigmas científicos.

Esos dos campos deben analizarse en diferentes niveles y, sin embargo, se encuentran en ese momento, como dos campos enfrentados. Un dualismo epistemológico que lleva a Ricoeur a “poner en cuestión la dicotomía que asigna a los dos términos, comprensión y explicación, dos campos epistemológicos distintos, referidos respectivamente, a dos modalidades de ser irreductibles”.²¹⁶

En el trabajo titulado “Paul Ricoeur en perspectiva: evolución y etapas de su pensamiento”²¹⁷, Marcelino Agís señala que el período hermenéutico de Ricoeur se inicia cuando descubre la potencialidad semántica del lenguaje indirecto, característico de los discursos mítico-simbólicos arcaicos. Para Agís, al tratar de introducir el problema del mal en la estructura de la voluntad, Ricoeur precisa el rodeo de los símbolos y los mitos. Y es cuando la hermenéutica se revela como el método empírico-descriptivo necesario para analizar símbolos y mitos. Al proceder de tal forma se origina el injerto de la hermenéutica en la fenomenología, que lleva implícita la crítica al método fenomenológico, pues margina a los mitos y formas simbólicas y con ello no puede contemplar en su totalidad la realidad humana.

Agís nos recuerda que “el sujeto no se conoce así mismo directamente, sino tan solo a través de los símbolos depositados en su memoria y en su imaginario por las grandes culturas”. Por ende, el punto de partida de su proyecto es dejarse decir algo por el discurso del otro. El momento es el de disponer un conjunto de disciplinas y ciencias del lenguaje para desvelar el mensaje de los discursos mítico-simbólicos. Por ello, considera que los esfuerzos de Ricoeur se orientarán a una reestructuración de esos mitos en su propio universo de discurso. De allí que los mitos pasen a ser entendidos como elaboraciones que remiten a un lenguaje más fundamental que resulta ser

²¹⁶ RICOEUR, P: *Del texto a la acción*, p.149.

²¹⁷ Véase el hilo de esta exposición AGÍS VILLAYERDE, M: “Paul Ricoeur en perspectiva: evolución y etapas de su pensamiento”, en *Ágora*, Vol. 25, Número 2, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela 2006, pp. 31-33.

totalmente simbólico y para comprenderlo es necesario una exégesis del símbolo o “hermenéutica primaria”, es decir un conjunto de reglas que permitan comprender este lenguaje²¹⁸.

Con ello Ricoeur alcanza dos objetivos: respetar el carácter específico del mundo simbólico; y, pensar a partir del símbolo, eso significa la expresión: el símbolo da qué pensar. ¿Qué quiere decir con dicha expresión? En opinión de Agís, el símbolo da que pensar en la medida que somos capaces de añadirle una interpretación que promueva un sentido que vaya más allá de él. El símbolo se encuentra en los orígenes de nuestro lenguaje y por ello no es ajeno al raciocinio filosófico, pero se ha formado con anterioridad al lenguaje filosófico. De manera que es válida la consideración ricoeuriana de que la comprensión del símbolo permite alcanzar el origen ancestral de nuestra conciencia actual. Así, nos dice Agís, gracias a la hermenéutica simbólica lo que era un discurso incoherente y oscuro se torna comprensible y nos ilumina, un universo cultural, y parte de nuestro modo de ser actual. Lo que conduce a una hermenéutica filosófica es el paso que lleva más allá de la reflexión intrínseca de los símbolos²¹⁹.

En cuanto al campo de la interpretación y el doble sentido, afirma Agís que la hermenéutica de Ricoeur se amplía al dirigir la interpretación hacia la pluralidad de discursos del hombre, sin abandonar el mundo de los símbolos, esto sobre la base de que cualquier discurso es susceptible de manifestar un doble sentido que el hermeneuta debe esclarecer. “(...) el problema de la interpretación designa recíprocamente toda la comprensión del sentido especialmente ordenado en las expresiones equívocas. La interpretación es la comprensión del doble sentido”²²⁰.

En este camino Ricoeur recorre vías aparentemente irreconciliables, pero que comprenden núcleos dialécticos de una misma totalidad del decir humano, que él descubre en su originalidad dentro del lenguaje simbólico. Así, inicia un viaje de ida y vuelta, pero que no es un círculo vicioso, sino productivo, en el

²¹⁸ Cf. AGÍS VILLAVERDE. M: *Conocimiento y razón práctica. Un recorrido por la filosofía de Paul Ricoeur*, Fundación E. Mounier, Madrid 2011, p. 131.

²¹⁹ Cf. Op. Cit., p. 133.

²²⁰ AGÍS VILLAVERDE, M: “Paul Ricoeur en perspectiva: evolución y etapas de su pensamiento”, p. 34.

cual parte del símbolo, que lo lleva al lenguaje en su ser constitutivo, y se ve obligado a examinar las diferentes forma de interpretar esos lenguajes humanos. En este proceso descubre el lenguaje en su modo de ser primario (pero olvidado por la lingüística estructuralista); el lenguaje en su nivel de acontecer, en el que por su evanescencia se vuelve inasible. Es precisamente en ese nivel del lenguaje en el que se sitúa el modo real y actualizado de lo que antes no era más que una estructura virtual.

En tal nivel cuestiona la dicotomía entre lengua y habla, hasta cierto punto improductiva, pues dicha distinción no es suficiente para explicar la realidad del lenguaje. Por ende, la considera un enfoque unidimensional al que opone uno pluridimensional. Éste lo transporta a una teoría lingüística semántica, que tendrá por tarea dar cuenta de la estructura del discurso.

“El objeto de la semiótica –el signo- es meramente virtual. Solamente la oración es real en tanto constituye el mismo acontecimiento del habla. Por eso no hay forma de pasar de la palabra, como signo léxico, a la oración mediante el simple recurso de extender la misma metodología a una entidad más compleja. La oración no es una palabra más grande o más compleja, es una nueva entidad”²²¹.

En esta línea, Ricoeur considera que la distinción entre semántica y semiótica es la clave para abordar el problema total del lenguaje. Este camino nos devela las diferentes formas de ser del discurso. Lo que analiza desde una triada de ejes característicos vinculados en núcleos dialécticos. La dialéctica del acontecimiento y el sentido en el discurso, en primer lugar, en donde sostiene que “si todo discurso se actualiza como acontecimiento, todo discurso es comprendido como sentido”.²²² Es en el acontecimiento que se produce la exteriorización gracias a la cual ocurre que una impresión trasciende y se convierte en expresión. Por ello “la exteriorización y la comunicabilidad resultan una y la misma cosa, pues no son nada más que esta elevación de una parte

²²¹ RICOEUR, P: *Teoría de la interpretación*, Siglo XXI Ed., Madrid, 1999, p. 22.

²²² Op. Cit., p. 26.

de nuestra vida al *logos* del discurso”²²³. Esta dialéctica es tanto externa: -lo que se quiere decir- como contenido proposicional y lado objetivo del sentido; pero también es interna, es decir lo intencionado por el hablante, lo ilocutivo del acto de habla y lo perlocutivo, que constituyen el lado interno o subjetivo.

Esta diferenciación le permite a nuestro autor, situarse en una nueva dialéctica, aquella que ocurre en el lado objetivo del discurso: la distinción entre significado y referencia, que se puede vincular a la distinción entre semiótica y semántica. Esta dialéctica permite distinguir entre lo que se dice y acerca de lo que se dice. Esto es posible ya que en la oración “el lenguaje se dirige más allá de sí mismo. Mientras que el sentido es inmanente al discurso y objetivo en el sentido de ideal, la referencia expresa el movimiento en que el lenguaje se trascienden así mismo”²²⁴. Así el sentido remite a la vinculación de la función del sujeto y el predicado y la referencia remite al mundo. Este es a su vez entendido como: “(...) el conjunto de referencias abiertas por todo tipo de texto”²²⁵.

A estas dos polaridades dialécticas está sometido el acontecimiento del habla, que no se cancela en ellas sino se somete a ellas. Es en esta teoría del discurso en donde el texto, concebido como paso del discurso a la letra o del habla a la escritura, encuentra sus condiciones de realización. Ricoeur sacará provecho de la exteriorización intencional que presenta la escritura para retomar el problema central de la hermenéutica: el distanciamiento. Es en la escritura donde adquiere su forma más dramática. De aquí emerge la otra polaridad dialéctica; la que se da a nivel del distanciamiento y la apropiación, o entre la escritura/lectura, un aspecto que se convertirá en el problema central de la hermenéutica.

Para Ricoeur, llegar a la escritura, como una exteriorización, significa dar cuenta de la serie de alteraciones que se reproducen en el discurso al pasar a su modalidad escrita. Para explicar tales alteraciones, se auxilia del modelo de comunicación de Jakobson. Éste le proporciona un esquema justo para dar cuenta de cada uno de dichas alteraciones y las dialécticas inmersas en cada

²²³ Op. Cit., p. 33.

²²⁴ Op. Cit., p. 34.

²²⁵ Op. Cit., p. 50.

una de ellas.

Estas alteraciones se producen a nivel de los componentes del proceso de comunicación, vínculos en pares que Ricoeur analiza a fin de distinguir en cada uno, las alteraciones correspondientes, provocadas por el cambio de modalidad discursiva. En la relación del mensaje y el hablante se opera el cambio de hablante a autor y el texto adquiere una autonomía semántica. En la relación del mensaje y el oyente, éste se convierte en lector, un público anónimo, más universal. Esto produce la paradoja que, al materializarse el discurso, se da una independencia situacional o topológica del mismo. Así el sentido del texto liberado y el sentido del lector liberado de la situación local se encuentran en una convergencia en una importante lucha que genera la dinámica total de la interpretación. “La hermenéutica comienza donde termina el diálogo”²²⁶.

En la relación mensaje y código Ricoeur, descubre que dicha relación se consolida y hace más completa en la escritura indirecta, es decir en los géneros literarios que poseen una estructura propia, la de código propio que tiene el carácter de la relación práctica –obra, como en la producción. En los géneros literarios se establece una coincidencia entre escritura y producción de los que evidencia que “muestran tener algunas condiciones que teóricamente podrían ser descritas sin considerar la escritura. La función de estos mecanismos generativos es producir nuevas entidades de lenguaje más largas que la oración. Un poema, una narración (...) dependen de leyes de composición que en principio son indiferentes a la oposición entre el hablar y el escribir”²²⁷. Para Ricoeur el carácter de los géneros literarios responde a la dicotomía teoría-práctica y no a la de hablar y escribir. Ya que considera que

“En la literatura, los problemas de la inscripción y de la producción tienden a solaparse. Lo mismo puede decirse del concepto de texto, que combina la condición de inscripción con la textura propia de las obras generadas por las reglas de la composición. Texto significa discurso, tanto escrito como elaborado

²²⁶ Op. Cit., p. 44.

²²⁷ Op. Cit., p. 45.

(...) La escritura y la producción de las obras de discurso de acuerdo con las reglas de composición literaria tienden a coincidir aun sin ser procesos idénticos”²²⁸.

Los géneros literarios encuentran en este ámbito el camino de regreso al lenguaje multívoco, pues se caracterizan por un excedente de sentido que es una ampliación de su significación. Esta dimensión simbólica se aprecia también en la metáfora, pues al igual que el símbolo posee una estructura semántica que la hace tener un doble sentido.

“Llamo símbolo –nos dice Ricoeur- a toda estructura de significación donde un sentido directo, primario, literal, designa por añadidura otro sentido indirecto, secundario, figurado, que no puede ser aprendido más que a partir del primero. Esta circunscripción de las expresiones de doble sentido constituye propiamente el campo hermenéutico”²²⁹.

Esta será la orientación inicial de la hermenéutica de Ricoeur, centrada en las expresiones de doble sentido. Con posterioridad, recorre el camino de la lingüística para estudiar, la dimensión lingüística del símbolo, el aspecto semántico desde la metáfora, la innovación semántica vinculada a la construcción de la trama, etc. “Pero si la teoría de la metáfora puede servir como un análisis preparatorio que nos lleva a la teoría del símbolo, a su vez la teoría del símbolo nos concederá ampliar nuestra teoría de la significación; así la metáfora y el símbolo servirán para determinar el campo de amplitud de la teoría de la interpretación”²³⁰.

Esta dimensión de la metáfora como un microtexto, cuya dinámica y estructura lo conduce al símbolo, se justifica porque las teorías del símbolo que existen adolecen de una serie de problemas para abordar la complejidad y carácter de las expresiones simbólicas. Ricoeur señala dos limitaciones fundamentales que afectan a las teorías del símbolo. En primer lugar, los símbolos pertenecen a demasiados y variados campos de investigación; en

²²⁸ Op. Cit., p. 46.

²²⁹ RICOEUR, P: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Éd. du Seuil, París 1969, p. 16.

²³⁰ Cf. RICOEUR, P: *Teoría de la interpretación*, p. 59.

segundo lugar, el concepto del símbolo presenta una complejidad externa al conjuntar dos dimensiones que tienen un doble sentido, uno de orden primario y otro secundario. Pero en donde la dimensión no lingüística es tan obvia como la dimensión lingüística, pues un símbolo siempre refiere su elemento lingüístico a alguna otra cosa²³¹.

Por ello dice preferir abordarlo a la luz de la teoría de la metáfora, que resulta más aclaratoria. Esta aclaración que ofrece la teoría de la metáfora la propone en tres pasos:²³²

- Identificar el núcleo de cada símbolo, sin importar cuán diferentes pueden ser cada uno, basándose en la estructura del sentido que se despliega en expresiones metafóricas.
- La función metafórica del lenguaje permite aislar el estrato no lingüístico de los símbolos.
- La nueva comprensión dará origen a desarrollos posteriores en la teoría de la metáfora.

Ahora bien, su interés por el símbolo y la metáfora son solo una parte de su hermenéutica, atenta también a otras nociones como las de discurso, texto y obra, que están en la raíz del problema hermenéutico. Estas tres nociones se encuentran íntimamente ligadas²³³. El discurso es la forma en que el lenguaje se realiza. El texto la forma en que la intención del discurso se fija, para comunicarse y hacerse público. Y el discurso es la manera por la que se hace materia prima a disposición del que elabora la obra literaria. En todo ello, lo que se comunica es la “cosa del texto” (*chose du texte*).

Ricoeur, nos dice que “lo que nos permite entonces comunicarnos en la distancia es *la cosa del texto* que no pertenece ni a su autor ni a su lector”²³⁴. Por texto entiende todo discurso fijado por la escritura. El discurso es entendido como una realización del lenguaje que se manifiesta en forma oral y escrita, es resultado de la dialéctica del acontecimiento y el sentido, por tanto portador de

²³¹ Cf. Op. Cit., pp. 60-66.

²³² Cf. Op. Cit., p. 67.

²³³ Véase el hilo de este análisis en RICOEUR, P: *Del texto a la acción*, capítulo I y II, y en *Teoría de la interpretación*, “El lenguaje como discurso”, y en “Habla y escritura”, Ed. Siglo XXI, Madrid 1999.

²³⁴ RICOEUR, P: *Del texto a la acción*, p. 94.

un mensaje y presenta un rasgo de distanciamiento absolutamente primitivo. El discurso se construye sobre la unidad oracional. Por lo que la lingüística oracional es la que sostiene la dialéctica del acontecimiento y del sentido, y de ella parte la teoría del texto de Ricoeur. Como tal, sostiene que el discurso se realiza como acontecimiento y se comprende como significado. En la lingüística del discurso ambos componentes quedan ensamblados. El acontecimiento es superado en el significado y hace manifiesta la intencionalidad misma del lenguaje, lo que le da al lenguaje su carácter de referencia significante.

Como tal acontecimiento, el discurso posee los rasgos de realizarse en el tiempo y de ser autorreferencial, pues remite al hablante por medio de un conjunto complejo de indicadores, como los pronombres personales. Así, el acontecimiento consiste en que “alguien habla a alguien a propósito de algo”. Es decir, se refiere a un mundo que pretende describir, expresar o representar.

Como sentido o significado el discurso se caracteriza por ser perdurable; suponer la superación del acontecimiento gracias a los tres momentos del discurso: la fuerza decreciente del nivel locucionario (decir) la fuerza eleccionaria (hacer) y el acto perlocucionario (producir efecto) misma del lenguaje. Gracias a tal exteriorización el acontecimiento es superado y hace posible la inscripción por medio de la escritura. Estos tres momentos guardan unidad de modo que pueden ser identificados y reidentificados con el mismo significado. Desde tal estructura llama significación del acto del discurso a una acepción amplia que abarca todos los aspectos y todos los niveles de la exteriorización intencional que hace posible a su vez la exteriorización del discurso en la obra y en lo escrito.

El discurso, además se caracteriza por una doble referencia, por un lado remite al emisor, al hablante y al mismo tiempo se refiere al mundo. En esta correlación, es el hablante el que se refiere al mundo al hablar. El discurso en acción y en uso remite hacia atrás y hacia delante: tal es el criterio final del lenguaje como discurso²³⁵. Pero a su vez el poder de revelar el destino del discurso como proyección del mundo, radica en la escritura, dado que con ella

²³⁵ RICOEUR, P: *Teoría de la interpretación*, p.36.

se produce la liberación del autor y del auditorio originario²³⁶. El discurso fijado por la escritura, ya hemos dicho, adquiere independencia semántica y topológica.

Ricoeur sostiene que lo que pretende demostrar es que un texto escrito es una forma de discurso y que por tanto las condiciones de posibilidad del discurso valen para el texto. Lo que pasa es que el acontecimiento en la escritura no está cancelado sino sometido a una serie de polaridades dialécticas que resume en acontecimiento, sentido, significado y referencia.

El discurso produce un distanciamiento productivo precisamente en la relación lectura-escritura pues se genera la necesidad del hacer propio lo extraño: “La lectura es el ‘remedio’ por el cual el sentido del texto es rescatado de la separación del distanciamiento y colocado en una nueva proximidad, suprime y preserva la distancia cultural e incluye la otredad dentro de lo propio”.²³⁷

Nos resulta ilustrativo presentar en este punto lo que aporta M. Agís con respecto a la noción ricoeuriana de texto en *Del símbolo a la metáfora*:

“En tanto que unidad lingüística (...), un texto es, por una parte, una expansión de la primera unidad de significación actual que es la frase, o la instancia de discurso en el sentido de Benveniste. Por otra, aporta un principio de organización transfrásico que es explotado por el acto de contar bajo todas sus formas (...) El texto genera un mundo abierto que no puede aportar la frase por sus limitadas dimensiones (...) El mundo que genera el texto es un mundo peculiar, un mundo que entra en conflicto con el mundo real para describirlo: lo rehace, lo confirma, lo niega, por razón de que el mundo como tal solo puede ser comunicable al ser constituido lingüísticamente”²³⁸.

Para Ricoeur, la obra se sitúa entre la paradoja del acontecimiento y el sentido, entablando una complementariedad entre explicación y comprensión

²³⁶ Op. Cit., p. 50.

²³⁷ Op. Cit., p. 56.

²³⁸ AGÍS VILLAVARDE, M: *Del símbolo a la metáfora*, pp. 101-102.

que supera los planteamientos de Dilthey. Su fórmula será “explicar más para comprender mejor”²³⁹.

De acuerdo con la función hermenéutica del distanciamiento, el texto elude la alternativa entre distanciamiento alienante y participación por pertenencia. En otras palabras, elude la disyuntiva entre verdad y método que él observa en la obra de Gadamer El distanciamiento es pues la raíz de todas las dialécticas ulteriores. Entre la realización del lenguaje como discurso y la dialéctica del habla y de la escritura, él intercala la noción fundamental de realización del discurso como obra estructurada. Ricoeur ve en ese acto de objetivación del lenguaje la condición más parecida a la inscripción del discurso en la escritura; y esa relación discurso- escritura-obra es solo el trípode que sostiene la problemática del mundo de la obra y donde ve el centro neurálgico de la cuestión hermenéutica.

A escala reducida o “en miniatura”, la metáfora sintetiza las características de la obra. La importancia de su teoría de la metáfora radica en que constituye el núcleo que articula su hermenéutica. La metáfora comparte con el símbolo una misma estructura de doble sentido. Por ello, “el trabajo de pensamiento que consiste en descifrar el sentido oculto en el sentido aparente, en desarrollar los niveles de significación implicados en la significación literal”²⁴⁰. Al respecto, Agís afirma que para Ricoeur “gracias a la hermenéutica simbólica lo que era un discurso incoherente y oscuro se torna comprensible y nos ilumina, un universo cultural, y parte de nuestro modo de ser actual (...) Lo que nos lleva a una hermenéutica filosófica es el paso que nos lleva más allá de la reflexión intrínseca de los símbolos”²⁴¹.

La teoría de la metáfora de Ricoeur se desarrolla, de cara a la necesidad de encontrar un camino hacia el esclarecimiento de los lenguajes multívocos. Ya hemos visto los argumentos que la legitiman. Hemos expuesto que, a través de la teoría de la metáfora logra superar las dificultades que el símbolo ofrece

²³⁹ “La objetivación del discurso en la obra –escribe M. Agís- y el carácter estructural de la composición, a lo cual se agregará el distanciamiento mediante la escritura, nos obligan a poner totalmente en tela de juicio la oposición recibida de Dilthey entre explicar y comprender”. Op. Cit., p. 102.

²⁴⁰ AGÍS VILLAVARDE, M: “Paul Ricoeur: los caminos de la hermenéutica”, p. 35.

²⁴¹ Op. Cit., p. 36.

para su comprensión. Desde ella logra superar las posiciones clásicas sobre los lenguajes multívocos: “La metáfora nos lleva a una conclusión diferente. Muestra cómo puede originarse nuevas posibilidades para articular y conceptualizar la realidad a través de una asimilación de los hasta aquí separados campos semánticos”²⁴². En este caso, se refiere a la relación excluyente que desde el campo positivista se había hecho, provocando la disyuntiva entre concepto o símbolo²⁴³.

Ricoeur considera a la metáfora con su excedente de significación como una productividad de sentido, en la cual la relación entre el sentido literal y el figurado es intrínseca a la significación completa de la metáfora. De modo que, al igual que en una obra literaria, lo que la metáfora aporta está relacionado con lo que sugiere. Y ambas caen en el campo semántico y no demanda que el lector tenga que escoger entre uno de los sentidos, sino que forma un núcleo semántico en donde el uno se logra por el otro, es lo que llama “el empleo positivo y productivo de la ambigüedad”.²⁴⁴

Para nuestro autor, ese mecanismo que opera en la obra literaria es el mismo que se puede observar operando en miniatura en la metáfora. Lo que en ella ocurre es una variación de las significaciones, por un mecanismo de desviación de lo ordinario. Nos dice que para dar solución al porqué de ese mecanismo de la metáfora, se debe rechazar las tesis de la retórica clásica, a través de un tratamiento semántico moderno.²⁴⁵ La metáfora no es simplemente un accidente de la denominación, un desplazamiento de la significación a las palabras, pues sólo tiene sentido en la expresión, es un fenómeno predicativo, no denominativo. Es el resultado de la tensión entre dos términos en una expresión metafórica.

En la metáfora, lo primero que debemos considerar no es cualquier desviación del sentido literal de las palabras, porque se produce en el nivel de

²⁴² RICOEUR, P: *Del texto a la acción*, capítulo I y II, y en *Teoría de la interpretación*, p. 70.

²⁴³ “Si no hay concepto que pueda agotar la necesidad de que surja un pensamiento subsecuente alumbrado por los símbolos, esta idea significa solamente que ninguna categorización dada puede abarcar todas las posibilidades semánticas de un símbolo. Pero es sólo el trabajo del concepto lo que puede dar testimonio de este excedente de sentido” IBID.

²⁴⁴ RICOEUR, P: *Del texto a la acción*, 1999, P. 60.

²⁴⁵ Cf. Op. Cit., pp. 62-66.

una oración completa. Lo que se debe considerar es el funcionamiento real de la operación predicativa en el nivel de la oración. La tensión en una expresión metafórica no ocurre entre dos términos, sino entre dos interpretaciones opuestas de la misma. Y ese conflicto es lo que sostiene a la metáfora pues no existe más que dentro de una interpretación, dentro de lo que podemos denominar, siguiendo a Jean Cohen, como una “impertinencia semántica”²⁴⁶.

Por ello, tomando los valores léxicos de las palabras en una expresión metafórica, solo podemos darle sentido a ésta, sometiendo las palabras en cuestión a una especie de trabajo de sentido que denomina un “giro metafórico”. Gracias a dicho giro, la expresión comienza a tener sentido. Esta teoría de la tensión que desplaza a la de la sustitución, incluye la oración completa; “y es así como la metáfora es una creación instantánea, una innovación semántica que no tiene reconocimiento en el lenguaje ya establecido, y que solo existe gracias a la atribución de un predicado inusual o inesperado. Por tanto, no es una simple relación basada en la semejanza, sino la resolución de un enigma”.²⁴⁷

Estas tesis lo conducen a distinguir dos tipos de metáforas las muertas y las vivas. Para Ricoeur, debemos ocuparnos de las metáforas vivas si queremos reconocer lo específico de la expresión metafórica. “Las metáforas vivas –nos dice- son metáforas de invención dentro de las cuales la respuesta a la discordancia en las oraciones se convierte en una nueva aplicación de sentido, si bien es realmente cierto que tales metáforas inventivas tienden a convertirse en metáforas muertas por medio de la repetición. En tales casos el sentido ampliado se convierte en parte de nuestro léxico y contribuyen a la polisemia de las palabras en cuestión, cuyos sentidos cotidianos se ven así acrecentados”.²⁴⁸

Tres elementos fundamentales de la teoría de la metáfora son, pues, la iconicidad, la referencia y la denotación. Estos son fundamentales en la comprensión de la verdad metafórica que concibe Ricoeur. El carácter de

²⁴⁶ Cf. COHEN, J: *Structure du langage poétique* Ed. Flammarion Paris 1966. Trad. Esp. *Estructura del lenguaje poético*. Ed. Gredos, Madrid 1984.

²⁴⁷ RICOEUR, P: *Del texto a la acción*, p.65.

²⁴⁸ Op. Cit., p. 65.

iconicidad está vinculado al concepto de “ver como”²⁴⁹. Este concepto que introduce Ricoeur resulta fundamental ya que se constituye en la operación mediadora entre lo verbal y no verbal, es decir entre el sentido y lo sensible de la metáfora (en otras palabras el concepto y la imagen). Al operar la unión entre sentido y plenitud de la imagen, se revela que la misma no es un carácter o nota externa a la metáfora, sino interna al lenguaje y esta relación que los vincula es precisamente la semejanza, que es la misma que crea el “ver como”.

Ello supone que el “ver como” antecede a la semejanza y es lo propio del juego del lenguaje, por el que el sentido funciona de manera icónica. Este “ver como” es una dinámica acto-experiencial de la cual surge la semejanza. Esta dinámica, dice siguiendo a Hester, puede triunfar o fracasar. El triunfo ocurre en las metáforas que crean la sorpresa del hallazgo. Pero además de este puente entre lo verbal y lo icónico, el ‘ver como’ realiza otra función de mediación, que está referida a la tensión entre los términos del enunciado, mantenida por la contradicción en el plano literal, pero la tensión entre sentido literal y metafórico en la metáfora es fundamental e interpretada desde el ‘ver como’, la teoría de la fusión entre ambos sentidos es perfectamente compatible con la de la interacción y de la tensión: pues desde allí las fronteras del sentido se infringen, pero no se anulan. Comulga con la idea de que el “ver como” permite armonizar la teoría de la tensión y de la fusión.

Pero Ricoeur va más lejos, considera que tal fusión, característica del ‘sentido iconizado’, es la contrapartida necesaria de la teoría de la interacción. El “ver como” designa la mediación no verbal del enunciado metafórico. Con esta afirmación, la semántica reconoce su frontera y al hacerlo culmina su obra. Es precisamente en este límite de la semántica que una fenomenología de la imaginación, como la de Gastón Bachelard, podría tomar el relevo. Con él aprendemos que la imagen no es un residuo de la impresión, sino una aurora del habla: la imagen poética nos sitúa en el origen del ser hablante. Es el poema el que engendra la imagen: la imagen poética se convierte en un ser nuevo de nuestro lenguaje, nos expresa convirtiéndonos en lo expresado, es al tiempo un devenir de expresión y un devenir de nuestro ser. Así la expresión

²⁴⁹ Cf. RICOEUR, P: *La metáfora viva*, Ed. Trota, Madrid 2001, pp. 276-286.

crea ser. Somos incapaces de pensar en un espacio que sería anterior al lenguaje.

De tal forma Ricoeur lograr añadir a la teoría de la semántica de la metáfora el aspecto propiamente sensible de la imagen y trascender este mismo ámbito hasta una teoría de la verdad poética. La cual es conveniente leer primero, no solo a la luz de la iconicidad, sino de la referencia y la denotación. Esta nueva dimensión de la metáfora, entendida no como mero adorno estético, sino como modalidad expresiva que transmite sentido, será de gran interés para la hermenéutica que realizaremos de los poemas de Francisco Gavidia, obras cargadas de significación y sentido filosófico y político.

Así interpreta Agís la aportación de Ricoeur sobre el problema de la metáfora. En su opinión, “la metáfora no es viva solamente porque vivifica un lenguaje constituido sino, sobre todo, por que provoca la necesidad de un ‘pensar más’ en el nivel del concepto. El destino poético del lenguaje constituye la posibilidad de ampliar el discurso especulativo. Por ello el valor de la metáfora reside en su capacidad para crear sentido, cuya recuperación asignamos a la hermenéutica”²⁵⁰.

La conclusión no puede ser más oportuna para nuestra investigación pues la metáfora “interesa a quienes se preocupan del discurso poético como del especulativo, pues está presente en ambos generando una intersección de esferas de discurso muy beneficiosa para el discurso filosófico”²⁵¹. Tendremos oportunidad de comprobarlo en la segunda parte de este trabajo.

²⁵⁰ AGÍS VILLAVARDE, M: “Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación”, p. 39.

²⁵¹ IBID.

CAPÍTULO IV:

POSIBILIDADES Y LIMITACIONES DE LA HERMENÉUTICA LITERARIA EN LA INTERPRETACIÓN DEL DISCURSO POLÍTICO

Hemos organizado este capítulo en tres apartados. El primero de ellos tiene que ver con el problema de la verdad en los textos literarios, un asunto importante si tenemos en cuenta que habitualmente los textos literarios han sido considerados ficciones carentes de cualquier verdad. Avanzando en esta línea reflexionamos, en segundo lugar, sobre la posibilidad de conocimiento a partir de dichos textos. Por último, nos ocupamos de la capacidad del lector para recibir y dialogar con la obra, sea ésta literaria o de otro tipo.

Hemos ofrecido con anterioridad una exposición sobre las posibilidades del análisis hermenéutico para dar cuenta de ese “algo” que hay en los textos. El estatuto de la hermenéutica en la actualidad nos coloca en una posición alternativa y crítica de cara a concepciones positivistas o metafísicas, de las cuales va impregnada nuestra idea de saber y verdad. Por ello conviene no perder de vista el escenario teórico ya descrito, como el horizonte en el cual nos movemos. Desde allí establecemos los límites y posibilidades de la hermenéutica para la interpretación de los textos literarios, que forman nuestro corpus de estudio, y de los cuales hemos dicho, ostentan un discurso político.

A. El discurso literario y el problema de la verdad.

Desde tal horizonte teórico, sostenemos nuestra hipótesis fundamental, a saber, que los textos poéticos de Francisco Gavidia hacen referencia a una utopía-política, que emerge desde un compromiso ético-estético, a través del cual se nos revela la dialéctica histórica que ha caracterizado el ser nacional salvadoreño, y logra proyectar un porvenir fundado en cambios éticos-

culturales, que son condición *sine qua non* para que el proyecto nacional salvadoreño sea viable. Discurso que es coherente e iluminador de nuestra realidad actual, y muestra la capacidad productiva de su poesía.

Ofrecemos tal hipótesis de trabajo fundada en el presentir de un primer nivel de lectura de los textos que tiene la función de guía de lectura para los otros niveles. Y se opera en una serie semántica de las veinte categorías presentadas con anterioridad que funcionan a manera de preguntas a los textos. Estrategia que trabaja como un primer nivel de lectura dialógica-analítica a la luz de la perspectiva teórica que hemos establecido. Ésta supone una ruptura con la idea de un saber instrumental o esencial, que nos libre de un modo de entender absoluto, como el caso de la metafísica tradicional y todas las concepciones permeadas con dicha idea, o con aquellas que nos llevan a la posición de reducir el saber a un método-teorético positivista.

Por ello, nos hemos acogido a una visión de la hermenéutica como experiencia que rehúye una reducción codificada y fijada en el lenguaje, que ciertamente tiene una función cognitiva y metodológica, pero no debe aceptarse como camino único.

“En efecto, ningún enunciado podrá expresar exhaustivamente lo que la lucha por hallar un lenguaje. El ‘universal “ahí” del ser en la palabra’ no es el lenguaje expresado en cada caso, que se deja codificar y fijar. Es consciente de los límites de todo enunciado en relación con lo que ha de enunciarse. Por consiguiente, la hermenéutica gadameriana de la lingüisticidad tendrá que alzarse contra el dominio de la lógica de los enunciados”.²⁵²

Lo que buscamos, en lenguaje agustiniano, es la palabra interna. Eso que se ha dicho entre líneas y que solo puede ser alcanzado, si se asume su ir más allá, en tanto palabra referida a lo externo; un juego de lo interior a lo interior, como el diálogo del alma. En este caso, el diálogo entre la realidad interna y la referida por la palabra. Solo en este sentido la palabra puede mostrar su verdad especulativa.

²⁵² GRONDIN, J: *Introducción a Gadamer*, p. 222.

“La hermenéutica –nos recuerda Gadamer- concibe de manera diferente la verdad de la palabra: en las verdades finitas del lenguaje habrá que tratar de entender la infinitud de lo que se quiere decir. Lo que se trata de escuchar no es simplemente el sentido semántico y lógico del discurso enunciado sino -más allá de él- el lenguaje que se busca así mismo. En una anticipación del pensamiento acerca de la verdad de la palabra, *Verdad y método* hablaba aquí de una ‘dialéctica de la palabra’: ‘Por eso cada palabra, como acontecer de un momento, hace que esté también lo no dicho, a lo cual se refiere como respuesta y alusión’”²⁵³.

Como vemos, no hay espacio para concebir la realidad fuera del lenguaje. En él se oculta o revela, lo que significa que no puede construirse una verdad sobre la realidad al margen del lenguaje como experiencia, como concreción del ser de lo real. El lenguaje mismo puede trascenderse, “tiene la libertad de poder decirse de otra manera: todo puede decirse o silenciarse de otra manera. La inteligencia del lenguaje hermenéutico nos prohíbe tomar los enunciados al pie de la letra (...) La lingüisticidad humana se caracteriza precisamente por un ser más allá de sí misma que le permite mantenerse abierta a nuevos horizontes y posibilidades lingüísticas y sustraerse un poco más a sus propias unilateralidades.”²⁵⁴

Estamos frente a una forma de entender la verdad en relación con la historicidad y con un sujeto que la reconoce como su modo de ser propio. Mas ¿de qué verdad se trata cuando nos enfrentamos a textos literarios? Para contestar a esta cuestión seguimos la senda que Gadamer desarrolla sobre la verdad de la obra de arte. Su posición nos evita caer en la trampa de comprender el hecho literario como una conciencia estética reducida, que nos lleve al callejón de los saberes marginales. Partiremos de la teoría de la verdad de Gadamer, pero que luego continuamos por la vía que abre Ricoeur con su teoría de la verdad metafórica, con la que culminaremos este apartado.

Grondin sostiene, en relación a la categoría de verdad que “Gadamer

²⁵³ GADAMER; H.G: *Verdad y Método I*, p. 549.

²⁵⁴ GRONDIN, J: *Introducción a Gadamer*, p. 222.

mismo en su manifestación programática, habló poco de la 'verdad'. Insistió, más bien, *de facto*, en la función de 'representación' que existe en la acción temporal del arte la cual en el fondo se encamina hacia un proceso ontológico. Pero la experiencia 'ontológica' del ser se muestra, para Gadamer, como un conocimiento de la verdad."²⁵⁵ . He aquí la importancia de lo que nos trae a este tema, tal como ya lo expusimos en nuestro recorrido por la historia de la hermenéutica contemporánea. A diferencia del modelo científico de las ciencias naturales, aquí se requiere que quien conoce, entre en el juego hermenéutico con toda su carga de horizontes, es decir, con su precomprensión de la realidad.

Hacerse cargo de la tradición a la que pertenecemos supone una primera orientación y horizonte de sentido que debemos ir ampliando y precisando, pero sin tradición no hay sentido. Recordemos que para Gadamer, el sentido solo se nos muestra en ese horizonte de la tradición, en el que intérprete y productor están imbuidos respectivamente. De modo que la verdad se nos dona en el esfuerzo de comprensión situado en la tradición. Se trata de un saber crítico situado en diálogo entre texto y contexto, entre la tradición y el presente al que pertenecen autor y lector. Es decir, tanto la configuración del texto, como su interpretación suponen una reflexión sobre los fundamentos, alcances y consecuencias de dicha tradición.

Habermas ha mantenido una crítica hacia esta posición de Gadamer que prevé la equiparación entre verdad y tradición, y sobre la pretensión de universalización de una hermenéutica que se juega en la idea de que existir es comprender y comprender es existir. Con relación a dicha crítica, Feito nos dice que Gadamer ha defendido aquí el carácter de reflexión crítica, en el sentido de que no se deja imponer a su conciencia los límites de la tradición, pero los atiende y supone como un primer nivel de acercamiento²⁵⁶.

Según Romo Feito, Gadamer, enfrenta el problema de la relación con la tradición y la autoridad, desde una hermenéutica que abre posibilidades de conocimiento que sin ella no se apreciarían, pero no ofrece un criterio de

²⁵⁵ Op. Cit., pp.. 91-92.

²⁵⁶ ROMO FEITO, F: *Hermenéutica, interpretación, literatura*, Ed. Anthropos, Barcelona 2007, pp. 24-25.

verdad²⁵⁷. Al respecto, Feito nos señala que: “del ‘ser para la muerte’ heideggeriano deriva el ‘ser para el texto’ de Gadamer”. (...) El Gadamer de *Verdad y método* y posterior ha producido no pocos escritos en los que se puede reconocer una reflexión aplicada de nuevo a la interpretación de textos, pero enriquecida por el largo recorrido por la ontología. Unos y otros constituyen una inspiración nada despreciable para el pensamiento literario”.²⁵⁸

Pero para delimitar y consolidar esta categoría de trabajo, cerraremos nuestro concepto de verdad desde la plataforma que edifica Ricoeur en su teoría de la verdad metafórica, pues ella nos permite situarnos con mayor solidez en el terreno que nos interesa: el del lenguaje poético, textual, y su capacidad de decir del ser y mostrar el modo como opera el texto para expresarlo. A través de tal exposición, dejaremos establecido las posibilidades y tipo de conocimiento al que los textos literarios nos conducen.

B. Posibilidades del conocimiento a través del texto y la metáfora

Nos moveremos hacia la verdad literaria, desde la verdad metafórica. Sobre este tema, Ángel González señala el poco esfuerzo que se ha hecho para dilucidar el trabajo y carácter de la metáfora como surtidor de la realidad y el valor del trabajo de Ricoeur al respecto

“(...) el giro más radical en la teoría de la metáfora se da cuando Ricoeur nos hace notar que la función denominativa de la metáfora, que normalmente está ahí, es consecuencia de otra función primordial en la configuración del tropo: la función atributiva. La metáfora no simplemente denomina a su referente objetivo sino que le atribuye algo; realiza una predicación acerca de él; y esta predicación se constituye además en elemento fundamental de la metáfora. En la metáfora se cumple, por todo ello, de forma compendiada y también aquilatada la voluntad predicativa que

²⁵⁷ IBID.

²⁵⁸ Op. Cit., pp. 21-22.

corresponde a toda literatura es una predicación acerca del mundo y de la vida”²⁵⁹.

La cita anterior ilustra la importancia de Paul Ricoeur en la dilucidación de una teoría de la metáfora que busca dar un giro fundamental capaz de despejar el camino que conduce de los lenguajes multívocos a la realidad. Ya observamos, con Ricoeur, el valor de la iconicidad. Pero para ahondar en el poder de la metáfora, como canal que lleva al ser de la realidad de otra forma y desde otros ángulos, hemos de considerar dos notas constitutivas de la metáfora que evidencian su poder de verdad: la referencia y la denotación. Nos fijaremos después en las aportaciones de Nelson Goodman y de Max Black, cuyas teorías incorpora críticamente Ricoeur.

Hemos visto en el apartado anterior, el sentido semántico de la metáfora y la solidez de la función icónica que opera en ella. Con tal descubrimiento, Ricoeur salva el carácter de la imagen y su función en la desviación semántica; así como la vinculación interna entre el juego de la semejanza que despliega la función predicativa de la metáfora. Lo que bien señala Ricoeur, y enfatiza Ángel González al final de la última cita ofrecida: “la voluntad predicativa que corresponde a toda literatura es una predicación acerca del mundo y de la vida”. Respecto de la función predicativa y su resultado por la operación de la semejanza, Pena Mouriz sostiene que en la metáfora la sustitución de un término se produce por medio de la interacción de todos los términos de un enunciado metafórico; así la semejanza funciona oponiendo y con ello une la identidad y la diferencia²⁶⁰. Es decir, que la metáfora puede hacernos ver lo diferente en lo similar y lo similar en lo diferente, lo que la hace reveladora en su decir una cosa con los términos de otra: un error provocado a propósito.

La verdad metafórica, según Ricoeur, no entra en antagonismo excluyente con la realidad del discurso especulativo. Podríamos decir que para él, entre discurso especulativo y poético existen “vasos comunicantes”²⁶¹ por los cuales

²⁵⁹ GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Á: “La metáfora: de la abstracción al expresionismo”, en *Revista Ágora. Papeles de Filosofía*, Universidad de Santiago de Compostela, Vol. 25-2, 2006, pp. 88-89.

²⁶⁰ Cf. PENA MOURIZ, J: *La metáfora en la obra de Paul Ricoeur*, Ed. Danú, Santiago de Compostela 2010, p. 368.

²⁶¹ El término entrecomillado lo hemos tomado de la literatura, para ilustrar la relación que Ricoeur establece entre un modo del discurso y otro.

ocurre un intercambio productivo, una especie de complicidad: “Entre filosofía y metáfora surge una implicación totalmente nueva, que las encadena en el ámbito de sus presuposiciones ocultas, más que en sus intenciones declaradas (...) se ha trastocado el modo de implicación: lo no-pensado de la filosofía se anticipa a lo no dicho de la metáfora (...) la transgresión de la meta-fora y la de la meta-física posiblemente no son más que una sola y única transferencia”²⁶².

Hemos hablando del poder referencial de la metáfora, en cuanto discurso. Veremos ahora cómo opera el proceso en la textualidad, tal como lo describe Ricoeur y lo enriquecen otros autores. Para él, es en las unidades mayores, como es el caso del texto literario, donde mejor se revela el carácter referencial de la metáfora. El problema de la referencia vinculada a la distinción entre el plano semántico que afecta a la frase, y el plano hermenéutico que afecta a unidades mayores que la frase, muestra en este último caso su verdadera dimensión.²⁶³

También es importante para Ricoeur distinguir los planos semántico y semiótico pues tiene tres importantes implicaciones: la primera, poner de relieve el carácter esencialmente sintético de la predicación, como operación central del discurso; la segunda, mostrar la irreductibilidad de la *intención* del discurso al significado; y la tercera, la tendencia a un “real extralingüístico que es su referente”, pues en contraste con el signo, que solo remite a otros signos dentro de la inmanencia del sistema, el discurso tiende a las cosas, se refiere al mundo.

Para el filósofo francés es necesario subordinar el plano semiótico al semántico, pues el primero es una abstracción del segundo, ya que el signo debe su propio sentido a su uso en el discurso. El plano semántico se corresponde con lo más concreto del lenguaje: el *acontecimiento del habla*, que es expresamente el momento del decir sobre la realidad.

Ese acontecimiento del habla, dado su carácter evanescente, fue excluido de los objetos de estudio por parte de la lingüística tradicional, lo que obliga a

²⁶² RICOEUR, P: *La metáfora viva*, p. 372.

²⁶³ La exposición siguiente es un resumen del hilo central que Ricoeur desarrolla sobre: la metáfora, referencia y verdad, desarrollado en *La metáfora viva*. Para ver detalles, ver el estudio VII, páginas de la 28 a la 336. Cualquier alusión a otros autores, será referida en el texto directamente.

Ricoeur a desarrollar una lingüística del discurso, que distingue entre sentido y referencia, tal como había sido avizorada por Benveniste y Frege. Tal distinción vale en principio para todo el discurso, tanto si se siguen los postulados de Benveniste o Frege, pues son complementarios²⁶⁴.

Ahora bien, como el problema que nos interesa es el del texto, una unidad discursiva mayor que la frase, resulta que el postulado de la referencia descrito no es suficiente y requiere una elaboración distinta. El texto como obra responde a otra dialéctica que implica un trabajo de composición, caracterizado por tres rasgos distintivos: en primer lugar, así como la frase es irreducible a una suma de signos, la obra lo es a una suma de frases; en segundo lugar, obedece a reglas formales, que no son de lengua sino de discurso, código que regula la praxis del texto y produce un género específico según sus reglas. poema, novela, etc.; y, en tercer lugar, esa obra singular en la que desemboca la producción, es lo que se puede llamar estilo y es lo más importante, pues es lo que distingue de modo irreducible las categorías prácticas de las teóricas.

La obra, en tanto que producto individual, es el objetivo al cual va dirigido la interpretación. El texto, sea literario o de otro tipo, requiere, por su particular estructura y dinámica, un nuevo postulado de la referencia. En esa dimensión discursiva textual hay que incluir, según Ricoeur, a la metáfora, un discurso en miniatura que rebasa el ámbito de la palabra. Marcelino Agís, en *Del símbolo la metáfora*, nos dice que “la semántica de la palabra es justamente la que sirve de telón de fondo a los trabajos de la Nueva Retórica”. Pero que esta última evoca más ecos de la teoría de la metáfora de sustitución, ya combatida, que aporta elementos para abonar a una teoría de la metáfora “entendida como modelo en el plano enunciativo del discurso filosófico o del discurso poético”. Como esta neoretórica cierra el camino donde la metáfora–palabra se fundía en el seno de la metáfora-enunciado (...) podemos decir que no aporta nada nuevo, que lo ya contemplado en la retórica clásica”²⁶⁵.

Esto mismo ocurre con los modelos generados de las propuestas de

²⁶⁴ “Al cruzarse las dos interpretaciones de la referencia nos dice Ricoeur- crean la configuración polar de la propia referencia, que puede llamarse *objeto*, si consideramos el referente del nombre, o *estado de cosas*, o si nos fijamos en el referente de todo el enunciado”. RICOEUR, P: *La metáfora viva*, pp. 289-290.

²⁶⁵ AGÍS VILLAVARDE, M: *Del símbolo a la metáfora*, p.158.

Jakobson y Le Guern, pese a que ofrecen avances para entender el mecanismo de la metáfora, nos dice Agís, no logran agotarlo pues “la noción de metáfora es, a la vez, demasiado amplia y demasiado limitada”²⁶⁶. Le Guern, continuador de Jakobson, ofrece soluciones más avanzadas que las de su maestro. Éstas permiten a Ricoeur afirmar que: “para interpretar la metáfora, es preciso eliminar del sentido propio los rasgos incompatibles con el contexto”²⁶⁷.

En la metáfora están presentes también los fenómenos de *denotación* y *connotación*. Así vemos que “la función connotativa se puede identificar a través de la función de ‘imagen asociada’, lo que significa acudir a un tipo de connotación psicológica. De nuevo el contexto desempeña una importante función puesto que el enlace entre la abstracción sémica y la evocación de una imagen asociada se hace por la introducción de un término extraño a la isotopía del contexto”²⁶⁸.

Para dar cuenta del componente denotativo, Ricoeur acude al análisis crítico de la teoría de Nelson Goodman y a las aportaciones de la teoría del modelo y metáfora de Max Black. La primera “se ocupa de establecer el lugar de una teoría denotativa de la metáfora”²⁶⁹. De lo cual le interesa el postulado de la transferencia, que podemos resumir diciendo que se trata de “una concepción de la metáfora que le permite constatar a Ricoeur una vinculación estrecha de la metáfora con la teoría de la referencia, a través de la transferencia de la relación (...) que es inversa a la denotación (...) la transferencia de la posesión, que es una simplificación, lo inverso de la denotación, de la que la representación es una especie. Todos los matices y distinciones que podamos hacer caen dentro de la referencia. El problema está en saber en qué consiste esta ‘posesión transferida’ de la que habla el autor”²⁷⁰.

Lo que resulta interesante de la transferencia de la metáfora, que Ricoeur

²⁶⁶ Op. Cit., pp.164-165.

²⁶⁷ RICOEUR, P: *La métaphore vive*, Ed. du Seuil, París 1975, p. 233.

²⁶⁸ AGÍS VILLAVARDE, M: *Del símbolo a la metáfora*, p.167.

²⁶⁹ Op. Cit., p.191.

²⁷⁰ Op. Cit., p.193.

rescata de Goodman, consiste en ver que tal migración de sentidos “no es solo el movimiento en el interior de un predicado particular, sino el proceso en el que se transporta un ‘reino’ completo. De este modo, la metáfora es capaz de reorganizar la visión de las cosas, cuando, por ejemplo, el ‘reino de los sentidos’ se transporta hacia el reino ‘visual’”²⁷¹. La transferencia consiste, pues, en que un campo de lo real es trasladado a otro, que es ajeno, a través de la migración de un reino semántico, que es incluido en otro, al que habitualmente no se refiere. Por ejemplo, la luna en relación de semejanza con el amor, muestra la transferencia de un reino semántico a otro. Consideramos que se trata de una migración conceptual, que podría ser comprendida como una violencia a la lógica de la práctica actual, por una dinámica semántica, que es consentida, querida y provocada a propósito. Esa transferencia radical, para Ricoeur, provoca esa tensión necesaria que lleva a “rehacer la realidad”²⁷². Vemos que esta violencia es una fuerza que empuja a la realidad a revelarse desde nuevos ángulos, de otra manera.

Esta teoría es coherente con la propuesta de M. Black, de la que Ricoeur extrae tres conclusiones: la primera que la función poética no puede ser diferenciada mediante la distinción denotación-connotación por ser un sistema simbólico, entre otros, que implica una función referencial igual que el discurso; la segunda, que los sonidos, imágenes y sensaciones, se adhieren al sentido y deben ser tratados como representaciones y no como descripciones, ejemplifican en lugar de denotar; y, la tercera, que las cualidades poéticas transferidas contribuyen a aumentar la configuración del mundo. Su verdad depende de la medida en que son apropiadas.

En cuanto a la teoría de Max Black, Ricoeur encuentra tres paralelismos productivos entre modelo científico y metáfora, identificados por Black y de las que extrae tres conclusiones sustanciosas²⁷³: La primera es que una metáfora memorable tiene fuerza para poner en relación cognoscitiva y emotiva dos dominios separados, al emplear un lenguaje directamente apropiado a uno como lente para contemplar el otro (...) y no cabe predecir anticipadamente ni

²⁷¹ Op. Cit., p. 196.

²⁷² IBID.

²⁷³ Véase todo el hilo que sigue en AGÍS VILLAYERDE, M: *Del símbolo a la metáfora*, pp. 198 a 200.

parafrasear subsiguientemente en prosa los significados más amplios que así resultan, como tampoco las relaciones de tal modo creadas entre reinos inicialmente dispares.²⁷⁴ La segunda conclusión, es que de una metáfora se pueden hacer distintos comentarios, no porque los necesite, ella es la responsable directa de un pensamiento y de una reflexión intelectual que nace a su amparo y provocada por ella. El pensamiento metafórico se convierte en un modo peculiar de penetración intelectual, no en algo simplemente decorativo. Modo que puede aplicarse al modelo con relación al pensamiento científico. Y la tercera conclusión es que el empleo de modelos teóricos se asemeja al uso de metáforas por requerir la transferencia analógica de un vocabulario. Tanto la metáfora como el modelo revelan relaciones nuevas, son intentos de poner contenido nuevo en odres viejos. A este tipo de metáforas se las denomina “arquetipos”. Éste, como la metáfora en general, requiere de un cierto esfuerzo, por parte del lector porque con él no estamos en el reino de lo evidente y lo literal. Pero a la postre, ese esfuerzo se ve recompensado por una expresión fecunda y bien lograda o por un relato (fábula, alegoría) cuya fuerza poética supera lo aportado por él, mediante el uso de símiles o comparaciones. Un buen arquetipo, opina Black, debe poder someterse a las exigencias de la experiencia y canalizar los pensamientos de su creador de una forma sensible. No debe confundirse la imaginación con una camisa de fuerza. Todas las actividades humanas descansan en el sano ejercicio de la imaginación²⁷⁵.

Las conclusiones remite a los beneficios que dichos postulados ofrecen para una teoría de la metáfora. El primero reside en el carácter radical y sistemático que Black identifica en ciertas metáforas y que son aspectos solidarios. Son esas metáforas radicales las que se encargan de organizar las redes metafóricas. Ricoeur enfatiza la insistencia de Black sobre el carácter sistemático y amplio de ciertas metáforas, pues concuerda con la necesidad defendida por Nelson Goodman de subordinar las figuras aisladas a los esquemas que rigen los reinos. Y al mismo tiempo resulta una base excelente para explicar el funcionamiento referencial de la metáfora.; al ser dirigida, ya no por un enunciado metafórico aislado, sino por una red metafórica.

²⁷⁴ BLACK; M: *Modelos y metáforas*; Ed. Tecnos, Madrid 1966, p. 232.

²⁷⁵ Cf. AGÍS VILLAYERDE, M: *Del símbolo a la metáfora*, p. 200.

El segundo beneficio se obtiene de una teoría de la metáfora, coherente con la del modelo, que pone de relieve la conexión entre la función heurística y la descriptiva. Hemos expuesto los mecanismos de la semejanza, que a juicio de Ricoeur hacen posible la inclusión de la metáfora, entendida como “obra en miniatura” en el dinamismo y seno del enunciado, que la retórica clásica le negaba y la neorretórica no termina de ofrecer. Con la elaboración del postulado de la iconicidad con la que cerramos el apartado anterior, hemos visto que Ricoeur culmina la elaboración de su teoría de la metáfora entendida como modelo en el plano enunciativo del discurso filosófico o el poético. Ya que ha demostrado que “el carácter icónico de la semejanza no está reñido con una defensa del carácter semántico del enunciado metafórico”. Hemos observado que el “ver como” de la iconicidad, no es extraño, sino complementario al semántico, sirve de mediación de la relación dialéctica, entre lo no verbal y lo verbal. Descubrimiento que le permite afirmar que los textos literarios nos abren al mundo. Con las aportaciones de Goodman y Black consolida los elementos que le sirven para enunciar su teoría de la verdad metafórica²⁷⁶.

Con estos materiales, nos abrimos paso para dar cuenta del concepto de verdad metafórica, desde el cual soportamos nuestra legitimación del poder enunciativo y valor de verdad de los textos literarios, como un “modo de penetración intelectual” capaz de dar cuenta de la realidad, en nuestro caso del mundo de la realidad histórico política salvadoreña, como un pensamiento que es una verdadera reflexión intelectual que nace al amparo y provocado por el poder de los textos poéticos de Francisco Gavidia.

El problema ahora es dar cuenta de cómo surge esa verdad metafórica de esa composición literaria, de esa trama de los relatos y composiciones poéticas. O en palabras de Pena Mouriz, de cómo se relaciona y opera la referencia con la verdad metafórica.

Para afrontar esta cuestión debemos situarnos en el diálogo que Ricoeur sostiene con las teorías de la ingenuidad ontológica y con la de la desmitificación de Ph. Wheelwright y Colin M. Turbayne. A juicio de Ricoeur, la crítica que él realiza a esas teorías está cerca de la que realiza Douglas

²⁷⁶ Véase el hilo de las ideas en: AGÍS VILLAVARDE, M: *Del símbolo a la metáfora*, pp. 199-201.

Berggren en *The Use and abuse of Metaphor*²⁷⁷. La convergencia de las dos críticas, conduce a reiterar la tesis del carácter 'tensional' de la verdad metafórica y del 'es' portador de la afirmación²⁷⁸. Para situarnos, Ricoeur nos remite al postulado conductor de su teoría de la metáfora: la teoría de la tensión. Postulado que se extiende a la relación referencial del enunciado metafórico con lo real. Por ello nos recuerda las tres aplicaciones conferidas a la idea de tensión²⁷⁹: a) Tensión en el enunciado, b) tensión entre dos interpretaciones, c) tensión en la función relacional de la cópula: entre la identidad y la diferencia en el juego de la semejanza.

Ricoeur reconoce en el trabajo de Berggren que, "ningún autor, que yo sepa, ha ido tan lejos en el concepto de verdad metafórica"²⁸⁰ pues no solo recapitula las tesis principales de la teoría de la tensión, sino que, al igual que él, arbitra entre ingenuidad ontológica y crítica de la metáfora mitificada. Con ello, se logra trasladar la teoría de la tensión de la semántica interna del enunciado a su valor de verdad, y se atreve a hablar de la tensión entre verdad metafórica y verdad literal. Tensiones que para Berggren, no solo afectan al sentido sino también al valor de verdad de las aserciones poéticas sobre la 'vida interior' así esquematizada y sobre la 'realidad textural'.

La conclusión que establece como producto de tal crítica convergente, afecta no solo a la concepción de la verdad metafórica, sino a la misma definición de realidad y, por tanto, a la relación entre metáfora y discurso²⁸¹. "Así es como la objetividad fenomenológica de lo que vulgarmente se llama emoción o sentimiento es inseparable de la estructura tensional de la verdad de los enunciados metafóricos que expresan la construcción del mundo por y con el sentimiento. La posibilidad de la realidad textural es correlativa de la posibilidad de la verdad metafórica de los esquemas poéticos; la posibilidad de

²⁷⁷ BERGGREN, D: "The Use and abuse of Metaphor ", en *The Review of Metaphysics*, Vol. 16, Nº. 2 (Dic., 1962), pp. 237-258.

²⁷⁸ Cf. RICOEUR; P: *La metáfora viva*, p. 336.

²⁷⁹ Ya hemos abordado estas tensiones en el apartado de la hermenéutica de Ricoeur. Para una información más detallada ver: RICOEUR; P: *La metáfora viva*, p. 326. Cf. También PENA MOURIZ, J: Op. Cit., caps. V y X. Cf. el capítulo "verdad de la metáfora" en AGÍS Villaverde, M: *Del símbolo a la metáfora*, pp. 201-203.

²⁸⁰ Op. Cit., p. 335.

²⁸¹ AGÍS VILLAVERDE, M: *Del símbolo a la metáfora*, p. 203.

una se establece al mismo tiempo que la otra”.²⁸²

Lo que resulta es, pues, de una radicalidad paradójica y es que solo se hace justicia a la verdad metafórica si se incluye el aspecto crítico del ‘no es’ en la vehemencia ontológica del ‘es’ metafórico. Ricoeur ha radicalizado y exprimido la idea de la verdad del arte gadameriana, quien sostenía que es una experiencia de un “ver de otro modo”. Y creemos que de otro modo que no nos es dado contemplar más que en el lenguaje poético.

La consecuencia que tal concepción de la verdad produce en la realidad ha llevado históricamente a la separación entre discurso especulativo y poético, y los ha pensado como recintos separados, preservando la diferencia entre ambos²⁸³. Estos descubrimientos de nexos de intersección comunes entre una forma del discurso y otro constituyen puntos de apoyo y complemento que le permiten a Ricoeur descubrir el producto de una operación del trabajo del pensamiento que ha preferido preservar una diferencia, que en la realidad del discurso no ocurre.

Y tal condición de cercanía y comunión de las formas del discurso, que descubre Ricoeur, podríamos indicar, son resultado de la violencia que la realidad ejerce en su afán de expresarse en sus diferentes maneras de ser, y que traza sus rutas versátiles en el discurso. Carácter que lleva a Ricoeur a afirmar la idea expuesta de que, desde este enfoque “entre filosofía y metáfora surge una implicación totalmente nueva, que las encadena en el ámbito de sus presuposiciones ocultas, más que en el de sus intenciones declaradas”²⁸⁴. Lo que nos revela la manera de cómo el lenguaje y el mundo se relacionan.

Lo anterior nos lleva a asumir la tesis hermenéutica que sostiene el aparecer del lenguaje como lo que eleva la experiencia del mundo a la articulación del discurso, que funda la comunicación y hace advenir al hombre en cuanto sujeto hablante, y esto es lo que produce el discurso especulativo que es posible porque el lenguaje tiene la capacidad reflexiva de distanciarse y de considerarse en cuanto tal y en su conjunto, con el conjunto de lo que es. El lenguaje se designa a sí mismo y a su otro. Una función metalingüística que se

²⁸² RICOEUR, P: *La metáfora viva*, p. 335.

²⁸³ Cf. Op. Cit., p. 372.

²⁸⁴ Op. Cit., p. 372.

asocia a otra, la referencial, lo que demuestra, una vez más que los recintos del discurso no son mundos cerrados y excluyentes.

Podemos decir con propiedad que la dialéctica del discurso expresa la de la realidad. El discurso y sus modos de ser expresan los modos de ser de la realidad, no como una esencia fija sino dinámica. El lenguaje es pues una capacitación para habérselas con el mundo, un diálogo con él, que supone el juego de la pregunta y la respuesta que es el modelo del texto, como propone Ricoeur. “La lectura es el ‘remedio’ por el cual el sentido del texto es rescatado de la separación del distanciamiento y colocado en una nueva proximidad, suprime y preserva la distancia cultural e incluye la otredad dentro de lo propio”.²⁸⁵ En ello se encierra el problema de la recepción de la obra literaria que vamos ahora a afrontar. Un problema que se sintetiza a través de los términos de diálogo y recepción.

C. Diálogo y recepción.

Con Gadamer establecimos el poder del diálogo como principio hermenéutico, condición que implica una actitud de voluntad de escucha; un dejarse decir algo por el texto. Pero ¿cómo entrar en ese juego de diálogo, cómo asegurar la recepción como cura y hacer propio lo extraño? ¿Cómo hacer una lectura productiva del excedente de sentido de los textos poético? En este camino que nos disponemos a recorrer, las ideas de Romo Feito nos servirán de catalizador de nuestro propósito, por considerarlo una experiencia de análisis hermenéutico de textos literarios²⁸⁶.

Para seguir el hilo comparativo del vínculo: diálogo, comprensión y texto literario, organizamos un cuadro de relaciones. A través de él mostramos los canales comunicantes entre diálogo, como actitud ontológica de todo interpretar-aplicar, con las posibilidades de comprensión de un texto desde la novedosa teoría de la interpretación que elabora Ricoeur y el productivo concepto de arco hermenéutico, como método que articula explicación y comprensión. Procedamos a rodear el acto de recepción del texto, a través del

²⁸⁵ Op. Cit., p. 56.

²⁸⁶ Cf. Cap. II, IV y V, en FEITO, ROMO, F: *Hermenéutica, interpretación, literatura*, Ed. Anthropos, Barcelona, 2007.

cual, los paradigmas anteriores se complementan, para configurar un mismo canon de hermenéutica literaria.

En tal enfoque, la mediación central está dada por el texto en cuanto exteriorización del discurso y, por tanto, estructura asible. “Hemos visto que los textos precisan de un soporte material, que ocupan un espacio, precisan de unas condiciones materiales para difundirse, contribuyen a la producción ideológica; en una palabra, están ligados de forma inextricable a las tensiones propias de la historia humana”²⁸⁷.

Actitud de diálogo: condición de la comprensión	Posibilidades de Comprensión del texto literario: la apropiación	Recepción del texto literario o lectura: apropiación y aplicación
<p>Para Gadamer comprender es una experiencia relacionada con el hacer práctico. Una experiencia de desplazarse al acontecer, a la tradición del que habla. Es un fundir los horizontes del que escucha, del que recibe con los del que habla; un proceso inagotable.</p> <p>En este sentido “mi pertenencia a la tradición pasa por la interpretación de signos, de textos de obras, en los cuales las herencias culturales se han inscrito y ofrecido a nuestro desciframiento”²⁸⁸. Seguimos siendo siempre un diálogo y nos sostiene un acuerdo previo, este se juega en el algo del texto. En Texto e interpretación, de cara al texto, Gadamer, llama interpretación a la hermenéutica.</p> <p>Si consideramos el texto como mediación y la concepción de arco hermenéutico ricoeuriano, estamos ante todo texto en una situación de diálogo y acuerdo entre dos modalidades de proceder ante la lectura, entre explicar y comprender, y siempre es entorno a la cosa del texto.</p> <p>De igual manera en el plano de la verdad, Ricoeur nos sitúa en otro nivel del diálogo entre dos modos del discurso: el poético y el filosófico. Estamos pues moviéndonos en el diálogo y el acuerdo como condición</p>	<p>Las dos modos de lectura para Ricoeur, comprender y explicar, lejos de ser antagónicos, son complementarios.</p> <p>En esta búsqueda de un puente entre habla y literatura, la concepción de texto es la mediación, sin que por ello se anule el diálogo entendido como fusión de horizontes. Y ocurra en un “único arco hermenéutico que integre el explicar y el interpretar como una concepción global de lectura como recuperación de sentido”²⁹⁰.</p> <p>Romo Feito se pregunta por la posibilidad de pasar de una ontología y un conflicto de las interpretaciones a una hermenéutica literaria. El arco hermenéutico nos permite acceder con objetividad al texto y superar el psicologismo de la interpretación.</p> <p>Esta solución la encuentra Ricoeur a través de un traslado lícito del modelo estructural aplicado a las unidades pequeñas del lenguaje (un rasgo de las unidades lexicales), a las grandes, como es el caso de los enunciados y de los textos.²⁹¹ En este traslado se acoge al concepto de interpretante acuñado por Peirce si cumple la condición de no olvidar que: “el interpretante de la</p>	<p>Para Ricoeur, el acontecimiento hermenéutico supone tres planos: el del discurso, en que éste se realiza en el espacio-tiempo, y que alguien habla y que se refiere a un mundo que pretende describir.</p> <p>De otro lado, el texto, como escritura deja de tener una destinación determinada a la manera del diálogo y amplía las posibilidades de su recepción a todo aquel que ostente una competencia lectora²⁹³. Se trata de un público, en relación a la “cosa del texto”, anónimo, abierto al receptor y a la cosa del texto liberada semánticamente de una situación local. La lectura dice Ricoeur, es la cura, el remedio al sentido, y ante un texto el lector se enfrenta a dos caminos que parecen enfrentados: explicarlo o comprenderlo. A juicio de Ricoeur la tarea filosófica aquí es: “la de fundamentar el pluralismo de los métodos y la discontinuidad epistemológica entre ciencias naturales y ciencias del hombre en la diferencia última entre el modo de ser de la naturaleza y el modo de ser del espíritu”²⁹⁴.</p> <p>En su concepción del arco hermenéutico Ricoeur nos abre el</p>

²⁸⁷ Op. Cit., p. 94.

²⁸⁸ RICOEUR, Paul, *Del texto a la acción*, p. 94.

²⁹⁰ Cf. Op. Cit., P. 144.

²⁹¹ Op. Cit., p. 146.

²⁹³ Cf. Suárez R., J.C: “El concepto de texto en Paul Ricoeur y su relación con la lírica breve contemporánea”; en www.eafit.edu.co/revistas/co-herencia/.../juan-camilo-suarez.pdf, 2010, p.127.

²⁹⁴ Op. Cit., p. 149.

<p>fundante de la comprensión, por ser condición ontológica de todo proceso interpretativo. Mismo que será llevada a un plano de operación objetiva en cada caso concreto de comprensión de textos.</p> <p>En la comprensión de textos según la concepción de Ricoeur, los conceptos fundamentales son: texto y lectura, y en esta relación media la interpretación, que aplicando una operación que integra comprensión y explicación decanta en una original dinámica de la apropiación-comprensión, “la condición del encuentro entre lector y texto, es decir la superación de la distancia cultural y la fusión de la interpretación del texto con la de uno mismo, es el poder de la actualización que tiene la apropiación.”²⁸⁹</p>	<p>comprensión lo es de enunciados y no de signos. Y si somos conscientes del carácter analógico de la transposición. De esta manera nos ofrece un camino de acercamiento explicativo que describe como: el triángulo Objeto-signo-interpretante de la lingüística y la semiótica pasa a ser trasladada al campo de la lingüística del texto. Donde: el objeto es el texto mismo; el signo es la semántica profunda destacada por el análisis estructural; y la serie de interpretantes, producida por la comunidad interpretante e incorporada a la dinámica del texto, como el trabajo del sentido sobre sí mismo. En esta cadena, los primeros interpretantes sirven de tradición para los últimos, que son la interpretación propiamente dicha”²⁹².</p>	<p>camino hacia un proceso de análisis por niveles de acceso al texto, o capas, interconectadas que se complementan, pero no agotan el mundo del texto, y por las que el sentido del texto se nos va abriendo en aproximaciones ratificantes; y que vemos en vínculo inherente con la idea de la fusión de horizontes de Gadamer.</p> <p>Ricoeur alcanza a despsicologizar la noción de interpretación para remitirla al trabajo mismo que se ejecuta en el texto. Y en ese proceso la idea de apropiación queda remitida al término del proceso, ubicada en el extremo del arco hermenéutico.</p>
<p>Con esta concepción que integra explicación y comprensión nos dice Picontó que, “como primera forma de conocimiento, se practica una explicación del texto por sus relaciones internas, por su estructura, no atendiendo más que a su sentido inmanente. Frente a la actitud explicativa, la actitud interpretativa no considera al texto como cerrado sobre sí mismo, sino que lo ve como una proyección de un universo nuevo, distinto de aquel en que vivimos. Abre, en tanto que produce una ‘fusión de horizontes’”²⁹⁵.</p>	<p>El lector se encuentra inmerso en su tradición y colmado por ella. El modo de recepción de los lectores está en relación a sus horizontes de lectura, con los que tendrá que negociar. Tal proceder, supone que cada lectura será un discurso nuevo sobre el texto, movido por el carácter propio del lector y el carácter abierto del texto, que en el caso de la obra literaria alcanza su nivel más representativo.</p> <p>Existe por tanto una vinculación necesaria entre lector e intérprete y el texto en el momento de la aplicación, que Gadamer entiende inmersa en el mismo proceso de la comprensión, pues siempre se trata de un hacer nuestro el texto, trasladándolo a su situación concreta. Esta aplicación, Feito la identifica con el concepto de apropiación de Ricoeur. Debemos recordar que de lo que aquí “Se trata es de la comprensión, que es inseparable del diálogo, puesto que se ejercita en el trato con el mundo, es decir, con los demás. De modo que el texto es simplemente un paso, un momento en el proceso general de entenderse”²⁹⁶</p> <p>La hermenéutica propuesta por Ricoeur aspira a comprender los</p>	<p>“Así, Ricoeur, muestra lo que se debe hacer: explicitar el mundo al que nos abre el texto. Mundo que ya hemos dicho entiende como El sistema de referencias abiertas por el texto. Este mundo debe ser alcanzado y ser salvada la distancia por apropiación que Ricoeur entiende como: “la interpretación de un texto se concluye en la interpretación de sí de un sujeto que en adelante se comprende mejor, se comprende de otra manera, o incluso empieza a comprenderse” (PICONTO, pp. 237-38).</p> <p>En Ricoeur el concepto encierra dos rasgos: 1) La apropiación lucha con la distancia y la interpretación media para hacer propio lo extraño. 2) Subraya el carácter actual de la interpretación.</p> <p>Así la lectura actúa como la ejecución de una partitura musical, permitiendo la actualización de las posibilidades semánticas del texto. La objetivación de un discurso en</p>

²⁸⁹ Cf. PICONTO NOVALES, T: *Hermenéutica, argumentación y justicia en Paul Ricoeur*, Ed. Dykinson, Madrid 2005, pp. 237-238.

²⁹² IBID.

²⁹⁵ PICONTO NOVALES, T: *Hermenéutica, argumentación y justicia en Paul Ricoeur*, p. 240.

²⁹⁶ FEITO ROMO, F: *Hermenéutica, interpretación, literatura*, p. 93.

	textos a partir de su intención, de lo que el texto nos dice en nuestra circunstancia actual y para hacerlo deberá vencer una distancia un alejamiento cultural. ²⁹⁷	una obra mantiene su rasgo fundamental de estar constituido por un conjunto de oraciones, donde alguien dice algo. De allí que a su juicio, la tarea de la hermenéutica, sería la tarea de descubrir el discurso en la obra ²⁹⁸
--	---	--

De este apartado podemos extraer una serie de conclusiones, a manera de canon de interpretación, que nos acercan directamente a un proceder hermenéutico aplicable a los textos poéticos de Francisco Gavidia.

Hemos asumido, en el diálogo del cuadro anterior, la equivalencia texto-obra literaria, recordemos aquí el concepto de texto eminente de Gadamer. Al respecto Romo Feito los considera “sinónimos de literarios; en realidad, la citada distinción constituye el modo de acercar la teoría del texto gadameriana a la literatura”²⁹⁹. De igual forma, los textos multívocos de Ricoeur, la teoría de la metáfora y de la verdad metafórica, nos introducen en un campo hermenéutico que no es extraño a la literatura.

Sea cual sea el molde en que se nos haga patente la literatura, en cada situación histórica y cultural, es resultado de un obrar, desde el cual la realidad llega a decir, y en el cual, la ideología está tejida y tejiendo. Y donde el sentido que habita en dicha literatura está dado por la obra misma; y por tanto, toda forma de poder y razón del mismo se hace exterior y manifiesto, en la acción dinámica de las comunidades lectoras, que pese a la variedad de apropiaciones, no ahogan, ni destruyen el sentido, sino lo hacen florecer a su máxima capacidad, desde lo que ellos mismos puedan dar de sí, en la apropiación lectora.

Ahora bien, con este modo de aproximación al texto literario, ¿nos es lícito dar cuenta de valores y universos políticos que circulan como haces de sentido en los textos literarios? Para responder a este interrogante Feito retoma la idea de Bajtin sobre la esencia de la actividad estética y se acoge a la idea de éste sobre el contenido de la experiencia del arte; ya que considera que

²⁹⁷ AGÍS VILLAVARDE, M: “Paul Ricoeur. Los caminos de la hermenéutica”, p. 38.

²⁹⁸ Cf. RICOEUR, P: *Del texto a la Acción*, p. 103-104.

²⁹⁹ Cf. Op. Cit., p. 102.

existe una cercanía nada despreciable entre el esbozo de su hermenéutica, y los planteamientos de Gadamer:

*“A esa realidad del conocimiento y la acción ética, reconocida y valorada, que forma parte del objeto estético y está sometida en él a una unificación intuitiva determinada, a individualización, concreción, aislamiento y conclusión, es decir, a una elaboración artística multilateral con la ayuda de un material determinado, la llamamos - de completo acuerdo con la terminología tradicional- contenido de la obra de arte (más exactamente, del objeto estético)’. De esta concepción se desprende lo lícito del reconocimiento de valores cognitivos y éticos configurados en la obra”.*³⁰⁰

Ricoeur, señala que asumiendo tales premisas, no es lícito el reconocimiento de que la obra literaria es susceptible de poseer un contenido político, que es el que buscamos en la obra literaria de Francisco Gavidia. Abordaremos en el próximo capítulo el primero de los aspectos concernientes a este estado del arte y marco referencial que hemos construido para amparar nuestro camino. Nos referimos a la nación como horizonte de interpretación que se constituye en el interior de una obra literaria.

³⁰⁰ Op. Cit., p. 122.

SEGUNDA PARTE:
MODALIDADES DISCURSIVAS Y CONCEPTUALES DE LA
INVESTIGACIÓN

CAPÍTULO V:

CONCEPTOS PARA EL ESTUDIO DE LA OBRA GAVIDIANA

A. La nación como horizonte de interpretación

Debemos acotar el concepto de nación por el que nos guiaremos y acordar en qué concepción nos estamos moviendo cuando hablamos de nación. En efecto, son muchos los enfoques e ideas sobre la misma ya que existen diversas concepciones sobre el origen, las funciones y la naturaleza de esa realidad política que aun hoy resulta compleja de definir.

El tema ha sido abordado desde diferentes campos y comprendido, por tanto, de diferentes maneras. Ha sido objeto de reflexión para realizar un proyecto de nación, como el caso de los románticos alemanes, los independentistas latinoamericanos, los nacionalistas africanos, los pensadores españoles, las comunidades autónomas españolas, que también se sentían naciones atrapadas dentro de otro concepto de nación que las abarcaba, los irlandeses, etc. Pero también ha sido objeto de reflexión científica y literaria.

Cada una de las reflexiones han generado diferentes textos en el sentido más general del término, como espacios de significación que expresan su manera de comprender el mundo y nos revelan la lectura de la realidad que hacen las comunidades en cada momento histórico. En nuestro caso nos interesa la nación como un horizonte de interpretación, por tanto de lectura y apropiación del acontecimiento histórico, que luego es elaborado como producto literario. En este sentido entendemos que hay dos textos, en principio. El texto en tanto acontecimiento político-histórico que es leído por el productor de la otra modalidad textual que es la obra literaria.

A nosotros nos interesa, ciertamente, la obra literaria, pero sin pasar por alto al texto histórico-político, ya que es el horizonte configurador y dialogante del texto literario. Esa tradición en la que se configura no constituye una camisa de fuerza que determina el contenido del texto literario pues entre un texto y otro media una interpretación. La razón es que “las grandes obras literarias y

de otras disciplinas no son meras expresiones de su época. Lo que las hace grandes es la posibilidad de ser descontextualizadas y recontextualizadas en nuevos escenarios (...), pues no reflejan meramente lo que existe”³⁰¹.

Por tanto, nos centramos en el sentido de nación que la obra literaria, que interpreta su realidad política y hace de ella un horizonte de lectura, nos ofrece. Tras escuchar su palabra, dialogaremos con ella desde una matriz semántica que implica un concepto canónico delimitado como horizonte de lectura y una época concreta, como horizonte histórico del que emerge la obra. Algo que supone unos hechos concretos y un imaginario político implícito en ellos.

Estamos frente a diferentes modalidades de concebir y abordar la nación: el nivel modal conceptual-ideológico, que abarca el imaginario político-histórico, y la reflexión filosófica-política, en tanto crítica y proyecto. El otro nivel es el estético, en tanto que creación artística, el cual es una representación creativa multívoca de la realidad. Niveles que no son químicamente puros, sino que se entremezclan dinámicamente. Y, por supuesto, afectan y son afectados por el nivel de la realidad, no de los signos sino del acontecer y concreción de un modo de vivir las colectividades humanas. En este sentido, la nación puede ser entendida como fenómeno político, cultural e histórico, tres niveles que pueden o no coincidir con su imaginario, con su reflexión filosófica y su recreación literaria. Pero todos estos niveles, como veremos más adelante, se encuentran compartiendo un común lugar que denominamos el nivel de la utopía política.

A nosotros nos interesa directamente el nivel estético que nos abre al resto. Nos interesa precisamente por esa apertura y relación dinámica que mantiene con los otros niveles. En este plano de la obra literaria, veremos cómo se intercepta el plano de la utopía y de la reflexión conceptual. Efectivamente, la imaginación creativa puede constituirse en ese “ningún lugar” de la utopía, como punto de referencia, desde el cual pensar la realidad concreta, ser crítica de la misma y construirla como proyecto político y como reflexión del mundo que queremos. Ya hemos visto que el discurso especulativo y el poético lejos de ser excluyentes se complementan.

³⁰¹ RICOEUR, P: *Ideología y Utopía*, p. 327.

Entenderemos, primeramente, el término nación como un carácter o modo de ser histórico relativo al modo de convivencia espacio-temporal y humano regido por normas de cohesión, surgidas de una voluntad política, histórica y anónima, e impulsadas por una concepción del hombre y el mundo derivada de la ideología de la modernidad. Por tanto, es una forma moderna de concebir y organizar la vida política de los pueblos: “El siglo XIX fue la edad del nacionalismo. Fue también la época en que nacieron las grandes ideologías seculares y así mismo fue el período durante el cual surgieron las ciencias sociales”³⁰².

A la nación se asocian de diferente manera los conceptos de Estado, pueblo, república, soberanía, ciudadano, poder, política, democracia. La forma en que se asocian y funcionan entre sí determina el juego político que se da en cada caso, es decir, el tipo de versión de nación que se concibe o cristaliza en la praxis.

De igual forma en cada tradición, el término nación se asocia con la experiencia propia de vida comunitaria y desde ella, acontece la apropiación y aplicación del término, que se puede emplear a una historia, etnia y cultura determinadas. Surge en el proceso un imaginario propio que teje el discurso nacional y da origen a diferentes modos de concebir “lo nacional” y las prácticas de realizar la nación. Una co-figuración dinámica de teoría y acción (praxis) que se traduce en lo que entenderemos como los nacionalismos. Éstos exhiben sus símbolos y marcas propias, sus programas y actitudes en sujetos, discursos y accionares concretos.

A través de esas exteriorizaciones podemos observar los idearios e imaginarios de la nación. Sus símbolos y actitudes nos muestran con qué ha sido asociada la nación: cuerpo, organismo, mujer, amor, sexo, útero-tierra, cielo-libertad, aire, masculinidad-falo, conquista y posesión-defensa del territorio. Y desde esos símbolos, los colectivos se han apropiado de la idea de nación, desde el contenido al que el símbolo remite. De tal conjunción va surgiendo un imaginario de nación, un ideario de nación y un discurso nacional:

³⁰² GELLNER, E: *Cultura, identidad y política*, Ed. Gedisa, Barcelona 1989, p. 9.

fines, objetivos, orígenes, funciones, reglas, destino y devenir de la nación y del sentido de lo nacional; que guía la praxis política.

El término moderno de nación, que reclama como premisa la participación de un colectivo en un proyecto político deseado y compartido voluntariamente, y que se ancla o en un ideal pasado heroico (real o inventado) o en una cultura compartida, una lengua y una etnia; debe en mucho a la filosofía política de la Ilustración y del Romanticismo. Se gesta en ambos momentos un modelo de nación que se tradujo en un modo de concebir, sentir y hacer la vida política. Un nuevo modo de vivir en común, en consonancia con su particular experiencia histórica y su dirigirse hacia un modelo económico, que tenía como vector principal el desarrollo industrial y lo que ello conllevaba: la remoción del estilo de vida heredado del modelo agrícola feudal, y su correspondiente modelo político monárquico aristocrático.

Este nuevo mundo fue catapultado por las ideas de lo que conocemos como la modernidad y su idea de un sujeto libre, y llevó aparejadas acciones económicas, políticas e individuales fundadas en la idea de la libertad (liberalismo). La sociedad, por tanto, se transforma en una nueva entidad: el pueblo (recordemos el famoso cuadro de Delacroix: "La libertad guiando al pueblo"). Éste ahora se carga de nuevo significado; se entiende como igualitario en derechos, capacitado, informado, libre soberano y de cuya voluntad pende el destino de la nación. En otras palabras, el pueblo y la nación se rigen ahora por principios democráticos. Todo este nuevo entramado se distingue del modelo del antiguo régimen y le valió la denominación de nuevo régimen liberal (burgués, capitalista moderno, etc.), horizonte de la idea de nación.

Concebida la nación como hecho histórico en la modernidad, se convierte también en categoría para la acción, la imaginación y la reflexión. Por tanto, en objeto de lectura que ha sido interpretado y ha servido de modelo de una serie de procesos políticos surgidos en el seno de los siglos XVIII, XIX y XX. Tal es el caso del proceso de independencia americano, de la Revolución Francesa, y del surgimiento de los movimientos nacionalistas del siglo XX.

Como imaginario, la nación más que una realidad acabada constituye,

más bien uno de tantos discurso nacionales, más que una realidad concreta operante del mundo; es una realidad imaginada, que puede contener todos los ingredientes anteriores modelados y requeridos por el discurso moderno que la concibió originalmente y el modelo económico del cual se desgajó.

Dicho discurso, que llamaremos “original”, se dio en el ámbito de la praxis, la estrella que ha guiado la navegación histórica de la organización, la convivencia y la lucha política. Y como utopía, lo interesante de la nación es que representa el todo ausente, que todavía no es, pero que desea ser. La nación como fenómeno de la modernidad tiene como componente fundamental al Estado, entendido por sus componentes clásicos: territorio, población y sistema de organización para la convivencia. Encarna, por tanto, un sistema y un poder real que se encarga de hacer la nación, es decir, de nacionalizar al que va llegando:

“Nadie nace *nacionalizado*. Los efectos, lealtades y las lenguas deben aprenderse. El Estado (la escuela, el ejército) constituye la única garantía material de la producción y reproducción de la nación. La disolución del Estado concebido como aparato dominante de clase es el corolario consecuente de la abolición de las clases en la utopía comunista. En cambio sin Estado nacional no habría nación. La nación, por tanto es una consecuencia del estado nacional y éste, a su vez, lo es del nacionalismo”³⁰³.

Los nacionalismos que amalgaman y sintetizan ideología y utopía son quienes crean el discurso que dinamiza la nación desde un imaginario, que implica la idea de mismidad desde la idea de la “otredad”. En este sentido nos dice Juaristi que “en su dimensión negativa el discurso nacional elabora la figura del ‘Otro’ mediante una serie de códigos binarios (nación/Estado, propio/ajeno, amigo/ enemigo, pureza/mestizaje etc.) que vertebran la matriz orgánica y objetiva de la etnicidad (...) hasta el extremo que la ‘otredad’ no es sino un modo adicional de construir la ‘mismidad’ y el estereotipo antagónico de lo ajeno resulta hasta cierto punto portador vicario de la identidad nacional que

³⁰³ JUARISTI, J: “Prólogo” en: HALL, A. John: *Estado y nación: Ernest Gellner y la teoría del nacionalismo*, Ed. John Hall, Madrid, Cambridge University, 2000, p. 10.

se autoafirma (...). Por eso toda nación es siempre una ‘comunidad imaginada’, esto es, un conjunto de individuos que se autocomprenden, se consideran explícita o implícitamente a sí mismos integrando un grupo social específico denominado ‘nación’³⁰⁴.

El sentido de nación al que nos acogemos sigue la línea que la concibe como un invento de la modernidad³⁰⁵, aunque como término sabemos que existía ya desde mucho antes, pero no con el significado que se le atribuyó desde la modernidad. La palabra del latín “*nātio*” (derivado de *nāscor*, nacer), hacía referencia al hecho de “haber nacido en”, una clase social, un grupo étnico o lugar. Tenía un sentido de distinción del origen de una persona o grupo. Parte de ese sentido pervive en el uso moderno, pues, en muchos casos se aspira a la pertenencia a un grupo, una lengua, un lugar o una cultura y esa pertenencia adquiere el sentido de mismidad o integración a una misma comunidad con la que se comparten rasgos o historia comunes. Condición que aportará el ombligo histórico del imaginario nacional romántico, que trata de integrar el mosaico nacional en una misma tradición y etnia.

Pues bien, la nación como “invento” moderno posee una función, estructura y características definidas, que chocan en cada momento con la realidad local de quienes la han intentado llevar a su campo. Algo que supone diálogo y negociación, e incluso violencia con los destinatarios, y “beneficiarios” que aspiran o pasan a ser parte de la nación. El tipo de estrategia implementada estará en coherencia con la cercanía o lejanía de fines, medios, intereses, cultura e historia común entre los colectivos que la integran. Mientras más ajenos estén de la tradición que enarbola y representa dicho discurso, más se necesitara de estrategias que lo aseguren. Mientras más ajenos estén de las características que supone su desarrollo, despliegue, imposición o como se realice su poner en marcha, más recursos supondrán su concreción. Para E. Gellner la industrialización es la clave del nacionalismo, pero no es condición para que el nacionalismo se encienda en un área determinada³⁰⁶.

La realización de la nación moderna en sociedades que no cuentan con

³⁰⁴ MÁIZ, R: *Nación y literatura en América Latina*, p. 11.

³⁰⁵ HALL, J. A. (ed.): *Estado y nación*, Ed. Akal, Madrid 2000, p. 11.

³⁰⁶ Op. Cit., p. 12.

tales características industriales requerirá de estrategias apropiadas a tales condiciones para que la utopía o ideología enraíce y se concrete. Lo que no es óbice para la formación de fuerzas nacionalistas en sociedades no industriales. “la historia de las revoluciones socialistas en los países no industrializados pueden proporcionar una base analógica para la comprensión del surgimiento y del eventual triunfo de los nacionalismos en sociedades sin industrialización”³⁰⁷.

La nación como horizonte de interpretación supone considerar sus rasgos característicos: ser *topos* vivo, que se hace permanentemente y que no está inmóvil a la espera de cualquier interpretación. De donde nos enfrentamos a diferentes traducciones y variedades nacionales que surgen de acuerdo a cada contexto concreto. Y todo ello teniendo en cuenta que cada colectividad aplica y se apropia del ideario de nación de una forma peculiar. He ahí la interesante paradoja de dicho concepto: todo texto sobre la nación es un texto más de la misma condición nacional³⁰⁸.

Por tanto, toda nuestra concepción de nación funcionará como un horizonte de lectura, o modelo referencial, desde donde interpretaremos a Gavidia y a su modelo de nación. Al mismo tiempo, el discurso de Gavidia es el parámetro para comprender la nación, y la respuesta a nuestra pregunta sobre cuál es su discurso nacional.

B. El concepto de nación en la obra literaria: entre la ideología y la utopía

Hemos establecido que la nación moderna es un invento de los nacionalistas inspirados en las ideas modernas e hijos de la revolución industrial. Si asumimos tal premisa, debemos saber cómo la nación, que es

³⁰⁷ IBID.

³⁰⁸ “Las naciones no son ni están ahí, esto es, no constituyen datos empíricos (...) sino resultados contingentes de procesos sociales, políticos y significantes abiertos e indeterminados. De esta suerte, las propias precondiciones diferenciales de la narrativa nacional (lengua historia, tradiciones, mitos y símbolos) constituyen tan solo una materia prima elaborada, seleccionada, *sobresignificada* por los intelectuales y los movimientos nacionales (...). En suma, el discurso nacional, en toda su complejidad como práctica de significación –desde los manifiestos políticos a los monumentos o los himnos y las banderas, los héroes o las efemérides, pasando por los mitos fundadores, los poemas y los relatos de ficción- no constituyen un factor meramente expresivo y exógeno, sino estrictamente constitutivo y endógeno de la realidad nacional. Es en este sentido que las naciones pueden ser consideradas, en buena mediad, como ‘artefactos culturales’” MÁIZ, R: *Nación y literatura en América Latina* Ed. Prometeo, Buenos Aires, 2007, p. 10.

resultado de un complejo juego de fuerzas históricas, supone a los nacionalismos que resultan, a su vez, de un juego de sentidos que surgen de la experiencia concreta y tejen una realidad imaginada. Debemos saber cómo construyen unas utopías e ideologías, que actúan como programas de acción. Y ello de cara a colocar referentes de lectura comparativos, en diálogo con Gavidia, que nos permitan comprender si su discurso tiene una posición que responde a una ideología o a una utopía; o si es posible que sean ambas sin ser por ello excluyentes.

No se puede negar que el nacionalismo supone una ideología y una metodología para la acción, es decir, un sistema de estrategias políticas para fundar y dirigir la nación imaginada: "O'Leary insiste en que el nacionalismo tiene una ideología coherente, basada en el principio de la autodeterminación, que resulta inherentemente moderna y progresista"³⁰⁹. Lo que no está claro es si ello tiene relación con la utopía, más aún parecen antagónicas, dado el matiz peyorativo con que se ha marcado a la ideología, y más dignamente, a la utopía, pese a lo cual en la actualidad se ha considerado que se ha llegado al fin de las utopías, "superadas por una ideología única (la proclamación "del fin de la historia" de F. Fukuyama)"³¹⁰. Menos claro puede resultar la relación de dichos fenómenos con la obra literaria, pero como veremos los tres comparten un reino común, el de la imaginación, y se encuentran en tensión dialéctica. Por ello antes de avanzar en los aspectos metodológicos debemos aún resolver este aparente contrasentido.

Por ello, cerraremos nuestro visor teórico abordando dos modos de situarnos en la realidad, que aparentemente resultan contradictorios, pero que en verdad se interceptan y comparten momentos comunes y más bien guardan una relación dialéctica, desde la necesidad perenne de los seres humanos de interpretarse, imaginarse, representarse y proyectarse. Dos modos que además comparten con los lenguajes simbólicos el momento de imaginación, por tanto están con ellos en una misma línea de producción. Estas dos

³⁰⁹ HALL, J. A. (ed.): *Estado y nación*, p. 21.

³¹⁰ FLORES, H: "La utopía en Paul Ricoeur", en *Teoría y Praxis*, Ed. Universidad Don Bosco, El Salvador, 2008. p. 22.

elaboraciones: Utopía e ideología son la gran creación del imaginario colectivo, en las cuales viven todas las grandes creaciones individuales y de las cuales se alimentan, ya sea para rechazarlas, aceptarlas o refundirlas.

De modo que creaciones colectivas e individuales mantienen una sustentación relacional dialéctica y de tensión existencial. Ellas son parte de la tradición y del modo de ser originario humano, exigido para comprenderse y proyectarse vitalmente. Proceso en el que, como hemos visto con Heidegger, podemos caer en la inautenticidad, en el autoengaño, como parte de nuestra condición existencial, o proyectarnos auténticamente. Por lo que, si queremos ser coherentes con la posición de análisis que hemos elegido, a la hora de abordar y situarnos frente a un texto, debemos hacerlo también en el contexto de las ideologías y utopías, con y contra las que se ha producido el texto y las que él mismo produce o reproduce.

1. Sobre el concepto de ideología.

Nos acogemos al concepto de ideología que desarrolla Ricoeur para situarlo en relación dialéctica con la ciencia y superar la relación disyuntiva ciencia/ideología. Esta concepción de la ideología nos permite hacer un cruce productivo con la idea de utopía y de ésta con el contenido de la obra literaria, que aquí nos ocupa.

Ricoeur nos propone una estrategia novedosa para abordar el problema de la ideología. Esta se sostiene a partir de dos premisas críticas como punto de partida de su propuesta teórica. La primera consiste en situarse fuera de la frontera del análisis de la ideología de cara a la categoría de clases sociales y del problema de la función de dominación que se le ha atribuido dentro del análisis marxista. Lo anterior demanda, situarse en el ámbito de la categoría de función de integración social, que supone reflexionar críticamente sobre la idea no crítica de que la “ideología es un fenómeno esencialmente negativo del error y de la mentira y hermano de la ilusión”³¹¹. Es decir, una representación falsa. Se requiere más bien, distender el vínculo entre teoría de la ideología y estrategia de la sospecha.

³¹¹ RICOEUR, P: *Del texto a la acción*, p. 280.

El segundo criterio se refiere al estatuto epistemológico de la teoría misma de las ideologías. Es necesario ser crítico con la idea que sostiene que quien hace la crítica a la ideología está protegido por su pretensión científica, y por tanto “libre de ideología”. Puesto que la ciencia es el lugar neutral o “no lugar de la ideología”. Conviene partir, pues, de la pregunta de si es posible sustraerse a la ideología a través de la ciencia. Para resolver tal problema, nuestro autor parte de una interpretación que está históricamente situada, y donde lo que se busca es “una relación íntimamente dialéctica entre ciencia e ideología” El camino que sigue pasa por tres etapas que caracterizan los rasgos de la ideología: los criterios que caracterizan el fenómeno ideológico; el lugar de la ideología en las ciencias sociales, desde de la supuesta y radical antítesis ciencia e ideología. Y, la dialéctica de la ciencia y la ideología.

Respecto al primer punto nos interesan las funciones que identifica como rasgos característicos del fenómeno ideológico que la definen desde la función de integración general y de cara a la de la función de dominación, que generalmente se le ha atribuido. Desde ellos accede a la definición marxista de ideología: la de distorsión o de formación por inversión. Ricoeur nos coloca frente a una conjunción productiva de los tres conceptos que permiten elaborar un criterio contra los usos ideológicos del marxismo: función integradora, de disimulo o dominación y la marxista que la entiende como distorsión de la realidad.

Pon lo que respecta a la ideología entendida desde la función integradora y mediadora, identifica una serie de rasgos distintivos de la ideología³¹²:

1. El de la representación o de darse una imagen que posee todo grupo social y que prolonga la repercusión del acto fundador. El punto de partida de esta tesis la toma del concepto de acción social de Weber. “Hay acción social cuando el comportamiento humano es significativo para los agentes individuales y cuando el comportamiento de uno está orientado en función del de otro”(282). Una idea de relación social que implica una estabilidad y previsibilidad del fenómeno de un sistema de significaciones y que por

³¹² Sintetizamos dichos rasgos distintivos siguiendo la exposición que realiza RICOEUR, P: *Del texto a la acción*, pp. 282-285 (figuran entre paréntesis el número exacto de las páginas).

tanto lo ubica en un nivel de carácter significativo. Aquí es “donde el fenómeno ideológico aparece en toda su originalidad. Está ligado a la necesidad que tiene un grupo social de darse una imagen de sí mismo, de representarse, en el sentido teatral de la palabra”(282). Y este carácter de representación constituye el primer rasgo del que parte, e implica una mediación con la distancia entre el tiempo de fundación de un colectivo y su actualidad. Un acercar la distancia entre memoria social y el momento del origen, a su situación actual. Y ello con el fin de fortalecer la energía, y tenerla en el mismo nivel del momento de su efervescencia fundacional. En este nivel, las representaciones y las imágenes actualizan, como en el rito, el acto de fundación, “en una interpretación que lo modela retroactivamente, a través de una representación de sí mismo. Quizá no haya grupo social sin esta relación indirecta con su propio advenimiento”(283). Se trata de una función representativa-movilizadora.

2. El dinamismo. El segundo rasgo deriva del primero, de la energía inicial del acto fundador al ser el recuerdo domesticado deviene el consenso. Aquí la ideología continua siendo movilizadora a condición de ser justificadora, nos dice Ricoeur. Este rasgo de dinamismo generativo corresponde, como lo ve nuestro autor, con lo que se podría llamar una teoría de la motivación social. La representación domesticada y generativa actúa como justificante, como motor de la acción y de ser lo que el grupo que la profesa es justamente. Es una justificación y un proyecto, un poder fundador de empresas e instituciones que recibe de: “ella la creencia en el carácter justo y necesario de la acción instituida” (283).

3. Su esquematismo o codificación. Este rasgo es el que permite a la ideología mantener su dinamismo, en tanto esquema o programa para la acción, ella muta de sistema de pensamiento a creencia, lo que según Ricoeur, J. Ellul, considera el fenómeno ideológico. De este rasgo, para Ricoeur, se desprende lo que llama el carácter dóxico de la ideología: “Este carácter *codificado* de la ideología es inherente a su función justificadora, su capacidad de transformación sólo es preservada a condición (...) de que el pensamiento pierda rigor para acrecentar su

eficacia social, como si la ideología sola pudiera mediatizar, no, solo la memoria de los actos fundadores, sino también los propios sistemas de pensamiento. De este modo todo puede llegar a ser ideológico” (284). Es a través de esa idealización del sí mismo que un grupo se representa su propia existencia, por ello desde los inicios fundadores surgen los rituales, un discurso y con ello: “un orden de denominaciones correctas; es el reino de los *ismos* (...) liberalismo, socialismo. Quizá no hay *ismos* para el pensamiento especulativo mismo sino por asimilación a este nivel del discurso: espiritualismo, materialismo” (284) Este nivel Dóxico del que ya hicimos mención, es la verdad ideológica, es, en términos freudianos, el momento de la racionalización. Y este rasgo lo acerca a la idea negativa del arte de la persuasión. Una reducción de la realidad que a juicio de Ricoeur, implica “una esquematización, que hay que pagar por la eficacia social de las ideas” (284).

4. El carácter operatorio y no temático. Este carácter le confiere a la ideología el horizonte de movilidad, por lo que estamos imbuidos en ella, y actúa a nuestras espaldas y hace de la ideología “una instancia no crítica. Parece que la falta de transparencia de nuestros códigos culturales es una condición de producción de los mensajes sociales” (284).
5. El carácter de ortodoxia e intolerancia, que llega a través de la función de disimulo de la ideología que le viene dado por el aspecto temporal específico de la misma. Aquí, Ricoeur lo define por el hecho de que lo nuevo no puede ser recibido, sino a partir de lo típico. Lo intolerante, nos dice, comienza cuando la novedad amenaza gravemente la posibilidad de que el grupo se re-conozca.

En estos rasgos descubren la paradoja de que “la ideología es a la vez interpretación de lo real y obturación de lo posible. La ideología, al ser esquema, reduce el campo de interpretación de lo posible. En este sentido, se puede hablar de clausura ideológica” (284) Como vemos, la ideología es contraria a la función de los lenguajes simbólicos que nos abren productivamente a todos los posibles sentidos. Lo que caracteriza a la ideología es su función de dominación frente a la integración social. Es decir, la

función de disimulo frente a lo vivido. Esta función de disimulo predomina cuando se produce la conjunción entre la función general de *integración* y la función de *dominación* que se vincula con los aspectos jerárquicos de la organización social (285).

De cara a la definición de ideología desde la función de dominación, nos dice que debe situarse desde la función integradora, en el carácter de disimulo y su falta de transparencia; puesto que “lo que la ideología interpreta y justifica por excelencia es la relación con (...) el sistema de autoridad” (285), sistema que él ve estrechamente ligado y coextensivo a la constitución de un grupo:

“El acto fundador de un grupo, que se representa ideológicamente, es político en su esencia; como Eric Weil no ha cesado de enseñar, que una comunidad histórica no se convierte en una realidad política a menos que sea capaz de decisión; de allí nace el fenómeno de la dominación. Pues todo fenómeno de autoridad tiene un ángulo de opacidad de no transparencia, que disimula lo vivido real desde el esquema reductor, por lo que se da un estancamiento político en el fenómeno de la autoridad, ya que cada poder imita y repite un poder anterior: todo príncipe quiere ser César, todo César Alejandro, todo Alejandro helenizar a un déspota oriental”³¹³.

Podemos apreciar que lo que potencia el disimulo, al que generalmente se ha reducido la ideología, es su encuentro con el fenómeno de autoridad y dominación, pues es allí donde la distorsión y el disimulo pasan a primer plano, “pero en la medida en que la integración de un grupo no se reduce nunca enteramente al fenómeno de la autoridad y de la dominación, todos los rasgos de la ideología que hemos referido a su papel mediador tampoco pasan a la función de disimulo”³¹⁴.

El tercer concepto de ideología es propiamente marxista, se refiere a la función de representación invertida de la realidad. La cual solo es posible si la “relación entre dominación e ideología no fuera más primitiva que el análisis en

³¹³ Op. Cit., p. 286.

³¹⁴ IBID.

clases sociales y susceptible eventualmente de sobrevivirla”³¹⁵ La aportación de Marx en la comprensión de la relación entre la función justificadora (mistificadora de falsa conciencia) de dominación que ejerce la ideología y la división en clases sociales y de la lucha de clases, solo puede ser liberado si su análisis se extrae de una estrechez fundamental, que solo puede corregirse si se pone en relación el concepto marxista con el concepto más englobante sobre el que se destaca.

En Marx, el concepto de ideología se define por su función y por su contenido y la limitación del concepto no radica en el vínculo del mismo con la idea de clase dominante; “sino con la definición por un contenido específico, la religión”³¹⁶. Por ello, Ricoeur sostiene que la tesis de Marx se aplica de derecho a todo sistema de pensamiento que tenga la misma función. Por tanto, es necesario que la función ideológica sea separable del contenido ideológico, “pues lo que le pasa a la religión, como contenido ideológico, que se presta a la función de inversión de la realidad, le puede pasar a la ciencia y a la tecnología, desde el momento que ocultan detrás de su pretensión de cientificidad su función de justificación del sistema militar e industrial del capitalismo avanzado”³¹⁷. De tal forma la ideología no se reduce a su función mitificadora, en detrimento de la función mediadora.

Respecto al lugar de la ideología en las ciencias sociales, desde la supuesta y radical antítesis ciencia e ideología, nos interesa la crítica a la pretensión, con espíritu positivista, de las ciencias sociales de concebirse como el “no lugar” de la ideología y que las autoriza a que: “todo lo que desde ellas se dice de la ideología está regido por lo que se presume ser ciencia y a lo cual se opone la ideología”³¹⁸. Para Ricoeur, ambos términos, ideología y ciencia, deben cuestionarse al mismo tiempo. Y debemos preguntarnos si realmente existe una ciencia no ideológica. La respuesta tendrá que ver con el punto desde donde se conteste: si desde una posición positivista o fuera de ella.

³¹⁵ Op. Cit., p. 288.

³¹⁶ Tal como señala Marx en su *Tesis sobre Feuerbach* “la crítica del cielo se transforma en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del derecho, la crítica de la teología en crítica política”. Por lo que la crítica de la religión será una pieza clave en su revisión de la ideología dominante y sus formas.

³¹⁷ RICOEUR, P: *Del texto a la acción*, p. 288.

³¹⁸ Op. Cit., p. 289.

Desde el primer lugar, cabe la tajante oposición ideología/ciencia, y valga la consideración de que las ciencias sociales no satisfacen el criterio positivista. Pero lo curioso es que: “la debilidad epistemológica de la teoría social global es proporcional a la fuerza con que denuncia la ideología”³¹⁹.

Ahora bien, fuera de ese ámbito resulta muy discutible. Y el punto importante es describir cómo funciona en conjunto. Dado que no es sostenible contar con teorías unificadoras, sino verificables y parciales, y es de aquí de donde surgen las más acérrimas denuncias contra la ideología. Conviene descubrir, por tanto, las trampas en que caen dichas posiciones que tratan de buscar criterios que no corresponden a su quehacer y naturaleza, por ello nos dice Ricoeur es necesario buscar criterios fuera de la concepción positiva de las ciencias, pues conllevan una serie de trampas. La primera, la trampa epistemológica de acudir al poder explicativo que tiene el cambio de plano de lo ilusorio a lo real; al recurrir al argumento de que la ideología es un discurso que ignora sus propias motivaciones reales, pues no dice, que alegar lo real no es por sí mismo garantía de cientificidad, ni por cambiar del plano del discurso de lo real se reduce el factor de subjetividad. Lo que ocurre es una confusión semántica que para Ricoeur es un verdadero sofisma. Y peor aún. “la trampa es tanto más temible cuanto que, en el límite, la satisfacción obtenida en el orden de la racionalización juega como un obstáculo y como una máscara en relación con la exigencia de verificación. Ahora bien, es eso exactamente lo que la teoría denuncia como ideología: una racionalización que juega como pantalla respecto de lo real”³²⁰.

Las tácticas derivadas del intento de ocultar tal debilidad epistemológica que Ricoeur identifica son dos: compensar la falta de verificación fortaleciendo el aparato formal, que no es más que fortalecer el criterio explicativo a expensas del criterio verificacionista. Y, en segundo lugar, el quiasmo no productivo o apariencia de quiasmo entre las diversas teorías sociales que tratan de suplir en una lo que le falta a otra, lo que sería productivo, si tal quiasmo o cruce no respondiera a un deseo positivista de explicación y falsación, criterios que se le han impuesto a la teoría social y que no

³¹⁹ Op. Cit., p. 290.

³²⁰ Op. Cit., p. 291.

corresponden a los de la ciencias sociales, que nosotros hemos descrito durante todo este capítulo.

Recojamos ahora en unos cuantos rasgos el modo de entender las ideologías, como productos de los imaginarios sociales, en la misma línea de las utopías, de las que pronto daremos cuenta.³²¹

Primera condición: no partir del lado negativo que se le atribuye, y que es el primero que aparece en la superficie: la de definirla. Como un proceso de distorsiones y de disimulos mediante los cuales nos ocultamos a nosotros mismos. Tal enfoque la reduce a un papel patológico de pura ilusión protectora de nuestro estatus social.

Segunda condición: fundar el análisis de estos imaginarios sociales (utopía e ideología), desde un “poner en orden” funciones y significados distintos reconocidos a cada una de estas dos modalidades del imaginario social, en poner en paralelo los niveles de una con los niveles de la otra y, por último, y tercera condición, en buscar una correlación más profunda en el nivel más fundamental de cada una de ellas. Los rasgos del nivel profundo que caracterizan a las ideologías y permiten correlacionarlas con las utopías guardan un rasgo común: el de constituir una interpretación de la vida real, la cual como hemos visto no es forzosamente engañosa, sino que funciona como mecanismo de fundación de la identidad. No es sino hasta el encuentro con la autoridad, como ya lo hemos expuesto, cuando se convierte en mecanismo de dominación y disimulo.

Tercero, no reducir la ideología como distorsión /disimulo, según la cual produce una imagen invertida de la realidad. Idea que se encuentra en el joven Marx, pero que tiene su origen en la función que Feuerbach le atribuye a la religión. Y a través de Marx pasa de ser una función restringida al contenido religioso, y de allí, a una noción generalizada a todo reflejo imaginario de la praxis, que es lo que entendió como ideología. Es decir un reflejo falsificado de la realidad, por la representación imaginaria. Este concepto, nos dice Ricoeur, será globalmente opuesto a la ciencia, y no sólo a la praxis, por el joven Marx.

³²¹ Cf. Op. Cit., pp. 349 y 356.

Cuarto, la ideología como justificación, concepto que resulta fundamental. La insuficiencia del primer rasgo como definitorio de la ideología, obliga a Ricoeur a situarse en relación con lo que considera otra función más fundamental y constitutiva de la realidad social y de la praxis. Ello supone dar la vuelta a la idea de conciencia refleja de los marxistas ortodoxos, para situarnos en la idea ricoeuriana de lo coextensivo de lo imaginario, al proceso mismo de la praxis. Según Ricoeur, la idea de justificación como condición de la dominación supera la de las clases sociales.

Quinto, la ideología como mecanismo o función integradora. Como obra, como “lugar de enlace para la memoria colectiva, a fin de que el valor inaugural de los acontecimientos fundadores se transforme en el objeto de la creencia del grupo entero”³²². Para Ricoeur, este nivel que es básico y funda los otros, se prolonga en la función de legitimación y ésta en la de disimulo. Esto puede verse en la manera como la conmemoración se transmuta tan fácilmente en argumento estereotipado. Ese es el precio para que la acción sea efectiva.

Pasemos ahora al otro componente de nuestro plano, la utopía.

2. Sobre el concepto de utopía.

El origen etimológico proviene del griego. “*ou-topos*” que significa “ningún lugar”³²³. El término fue acuñado por primera vez en la obra del mismo nombre escrita por Tomás Moro (1516). Para Ricoeur, la utopía tiende a constituir una interpretación de la vida real, pero como un “proyectar la imaginación fuera de lo real en otro lugar, que es también ningún lugar”. Este es el primer sentido del término utopía³²⁴. Las utopías y las ideologías, pese a que comparten cotos comunes y se interceptan en sus rasgos y funciones, raramente se las ve asociadas, y esto por las razones que Ricoeur analiza³²⁵:

a) Ambos fenómenos difieren en su apariencia. Las utopías se presentan como meros fenómenos literarios, declarados como tales. No así la ideología,

³²² Op. Cit., p. 355.

³²³ FLORES, H: “La utopía en Paul Ricoeur”, en *Teoría y Praxis* N° 7, Ed. Universidad Don Bosco, El Salvador, 2008. p. 40.

³²⁴ RICOEUR, P: *Del texto a la acción*, pp. 356-57.

³²⁵ Ver esta relación en Cf. RICOEUR, P: *Ideología y utopía*, pp. 289 a 291.

la cual no se declara. En realidad, más que declararse, la ideología se niega.

b) La ideología se enfoca desde una actitud de crítica negativa, con intención desenmascaradora. La utopía, en cambio, la abordamos como algo con lo que lector y escritor concuerdan y forman complicidad. Solo es vista con malicia por aquellos que se sienten amenazados por la misma, como los grupos gobernantes.

c) Es difícil identificar un núcleo común de las utopías que valga para otras, y cuyos temas, intenciones y proyectos puedan compararse; pues las utopías son escritas por diferentes personas en diferentes momentos. Vemos que podemos hablar de utopías clásicas como la *República* de Platón, las utopías socialistas, como las de Saint Simón. Semánticamente, nos advierte Ricoeur, “nos encontramos frente a una pluralidad de utopías individuales que resultan muy difíciles de reunir con el nombre de utopía”³²⁶.

d) La otra es la visión instaurada por la tradición marxista, que tiende a desaparecer la distinción de utopía e ideología, sobre todo dentro del marxismo ortodoxo. En esta línea debemos recordar los dos enfoques del marxismo sobre la ideología: como ficción que se opone a la praxis y como distorsión opuesta a la ciencia. En este caso, nos dice Ricoeur, ideología y utopía resultan ficciones comprendidas en lo no científico.

Para analizar estas posiciones, Ricoeur se auxilia del enfoque que ofrece Karl Mannheim, cuyo mérito estriba en haber relacionado ideología y utopía y a la vez expuesto sus diferencias. Este camino le permite mostrar que la utopía es el complemento necesario de la ideología en su sentido fundamental. Es a través de tal proceso de comparación, análisis y rastreo como se elabora un acercamiento al fenómeno utópico, desde su diferencia, paralelismo y frontera común con la ideología y nos da cuenta de ello, desde los dos niveles de la utopía³²⁷: lo posible y el ejercicio de autoridad.

Hay un nivel del no lugar, de lo posible. Mediante la ideología el grupo crea su propia identidad, bajo sus funciones, fortalece, refuerza, preserva y así conserva al grupo social tal como es. La función de la utopía es entonces

³²⁶ Op. Cit., p. 290.

³²⁷ Para más detalles sobre la exposición que sigue Cf. RICOEUR, P: *Del texto a la acción*, pp. 356-60.

proyectar la imaginación fuera de lo real en otro lugar que es también ningún lugar. Este es el primer sentido de utopía, situado en otro lugar y otro tiempo. Si la ideología preserva y conserva la realidad, la utopía la pone esencialmente en cuestión; es en este sentido, la expresión de todas las potencialidades de un grupo que se encuentran reprimidas por el orden existente. La utopía es un ejercicio de la imaginación para pensar en otro modo de ser de lo social, en otra manera de apropiarse de las cosas, consumir los bienes, y organizar la vida política. Por ello, han producido proyectos opuestos entre sí, puesto que tienen en común socavar desde dentro el orden social en todas sus formas. Las utopías afectan a diversos planos: familiar, religioso, económico, político. Por ello no sorprende que se puedan definir por su contenido o que resulte inútil la comparación entre ellas en el plano temático, pues lo que las unifica es la función que desempeñan: proponer una sociedad alternativa. Y es mediante esta proposición que Ricoeur ve en “la utopía la réplica más radical a la función integradora de la ideología. *El otro lugar, el otro modo de ser de la utopía* responde rigurosamente al *ser así de otra manera* pronunciado por la ideología, tomada en su raíz”³²⁸.

El otro nivel es el del ejercicio de la autoridad y su posibilidad de realización práctica. Si la ideología tiene la función central de legitimación de la autoridad, la utopía es el lugar desde donde se cuestiona el poder existente. Ellas son otras tantas variaciones imaginativas sobre el poder. Si la ideología es una interpretación desde la práctica, la radicalidad de la utopía respecto a la realidad en la que se inserta y critica es a su vez la muestra de su debilidad. Al anunciar nuevos poderes, anuncia nuevas tiranías futuras que corren el riesgo de ser peores que las que quieren derribar. Una paradoja paralela a la laguna que K. Mannheim llamaba mentalidad utópica: la ausencia de toda reflexión de carácter práctico y político acerca de los apoyos que la utopía pudiera encontrar en lo real existente, en sus instituciones y en lo que llamó lo creíble disponible de una época. Pues como expone, siguiendo tal idea, la utopía nos hace dar un salto hacía otro lugar, con todos los riesgos de un discurso loco y eventualmente sanguinario.

³²⁸ Op. Cit., p. 358.

El tercer nivel deriva del anterior, en tanto patología de la utopía, la cual se revela inversa a la patología de la ideología de disimulo y engaño. Pero ambas, podremos decir, son afines en cuanto a ilusión, una es la inversa de la otra. Ambas terminan en una evanescencia de lo real, que es sustituida por una ilusión en nombre de la cual se actúa.

Ricoeur no se detiene exclusivamente en este carácter negativo de la utopía. Desea destacar el carácter liberador, pues como expresa, “imaginar el no lugar es mantener abierto el campo de lo posible. O para conservar la terminología (...) la utopía es lo que impide al horizonte de expectativas fusionarse con el campo de la experiencia. Es lo que mantiene la distancia entre la esperanza y la tradición”³²⁹.

Ideología y utopía configuran el devenir, como dos fuerzas; una centrípeta y otra centrífuga, que al ser aplicadas mantienen el devenir humano, en cuanto dos forma completarías de ser. Se trata de la sustentación dinámica del ser, que por un lado demanda una fuerza de anclaje en la realidad, que implica su necesidad de interpretarse y comprenderse. Y por otra, necesidad de proyectarse. Éstas funcionan como dos fuerzas aparentemente opuestas, pero que acontecen como forma de un mismo movimiento vital de ser.

Lo que en apariencia se observa como un antagonismo insalvable es realmente su dialéctica de vida, su modo de ser. El cual se expresa en dos modos del discurso: un orden que sucede al caos destructivo de la utopía y una utopía que sucede a la decadencia del orden instalado. El paso de uno al otro está mediado por la imaginación. Esta es la energía a la base de la que puede conducir a una fuerza utópica o a una ideológica, es decir a una entropía o una entalpía. La imaginación está, pues, en la línea de la libertad, de las posibilidades que se nos ofrecen para diseñar nuestros proyectos de vida.

La obra literaria, como obra de la imaginación pertenece a tal reino. Ella es a la vez obra de las dos fuerzas. Por ello resulta ser una capacitación que nos salva de quedar atrapados en cualquier representación o esquema desgastado o anquilosado. En ella habita como nota sustantiva, el poder de

³²⁹ Op. Cit., p. 359.

trasladarnos a un no lugar, de imaginar otro mundo, por imposible que parezca, ante una realidad que nos agota y doblega. Su laboratorio de la imaginación nos libra, ya sea bajo la forma de filosofía, literatura, ciencia, pues operan con el mismo principio: el poder de la imaginación.

“Pero, en otro sentido, la paradoja de Mannheim no es la última palabra porque cuando consideramos la historia de las ideas reconocemos que las grandes obras de la literatura y de otras disciplinas no son meras expresiones de sus épocas: Lo que las hace grandes es la posibilidad de ser descontextualizadas y recontextualizadas en nuevos escenarios. La diferencia entre algo que es puramente una ideología que refleja una determinada época y algo que se abre a determinados tiempos es el hecho de que ese último algo no refleja meramente lo que existe”.³³⁰

Ideología y utopía, nos dice Ricoeur, “son figuras de la imaginación reproductora y de la imaginación productora. El imaginario social es la paradoja que supone que para poder soñar con otro lugar es necesario haber ya conquistado, mediante una interpretación siempre nueva de las tradiciones de las que procedemos, algo así como una identidad narrativa. Pero, por otra parte, las ideologías (...) reclaman una nueva conciencia capaz de contemplarse a sí misma sin vacilar, a partir de ningún lugar”³³¹.

C. Las categorías de la interpretación y los niveles de lectura.

Este apartado tiene como propósito definir, a partir del modelo teórico seguido, los criterios, componentes y la legitimación del método, clarificando los momentos fundamentales de la metodología, las fuentes y sus limitaciones, las categorías de análisis, su estructura, la razón de ser, su función, y la manera de articulación entre cada momento.

Para ello hemos dividido esta sección en cinco bloques. En los primeros dos describimos los momentos, relación y justificación de las de las categorías

³³⁰ RICOEUR, P: *Ideología y Utopía*, p. 327.

³³¹ RICOEUR, P: *Del texto a la acción*, p. 360.

de análisis predeterminadas o presentidas, establecidas en el capítulo uno. Los últimos dos bloques nos instalan en la manera de concebir las categorías marco: historia, cultura, identidad, política e ideario nacional, como unidad de comprensión, derivada de establecer entre ellas una relación dinámica y co-determinante. De suerte que funcionen como una clave de lectura globalizadora del objeto de estudio. De modo que las categorías, como matriz dinamizadora de sentidos, nos permiten enfocar y seguir el movimiento del sentido en los textos estudiados. Por ello, las hemos concebido como momentos de un proceso unitario estructural dinámico, que deviene unidad global en tensión permanente. Estas unidades se encuentran vinculadas directamente, como veremos a la categoría nuclear de nación, que articula todas las demás categorías.

Esa unidad de comprensión configura nuestro horizonte general de lectura en un doble sentido: como la lectura del sujeto incardinado fácticamente en el proceso vital, y como mecanismo de comprensión, en el que acontece la fusión de horizontes que nos sitúa para realizar la comprensión de los textos propuestos.

Esta clave de lectura nos permite acceder al complejo mundo urdido en la obra de Gavidia y ahondar en nuestros primeros desarrollos, desde los que formulamos nuestra hipótesis fundamental. Nos preguntábamos por la existencia y naturaleza del discurso nacional gavidiano. En un primer nivel hemos establecido la hipótesis general que afirma la existencia de un discurso coherente sobre la cuestión nacional. Ahora nos preguntamos por el sentido, intención y función de dicho discurso. Ya hemos dicho que se trata de una tensión entre un discurso utópico-ideológico. Aquí, avanzamos hacia los fundamentos que sirven de base a la estructura de su pensamiento.

Esa estructura tiene en su base una filosofía antropológica, filosófica e histórica, construida desde la fusión de las tres raíces culturales que vertebran el mundo americano: la africana, la europea y la prehispánica. Su intención es convocar a la síntesis, al concebir la historia, de ambas culturas en continuidad coherente, de la cual emerge una nueva cultura, cuya política e identidad debe forjarse como un trabajo colectivo. Desde esa unidad concibe la idea de nación.

Nuestra hipótesis fundamental sostiene que su productividad discursiva refiere la nación como un embrión unitario amenazado, débil, cuya ruptura, la ubica en la incapacidad del diálogo, entre las elites y el pueblo, dialogo que él ve traicionado. Nosotros entendemos dicho rasgo, que Gavidia advierte en la relación política con el pueblo y sus dirigentes, como “la tradición de la traición de la palabra en la historia”. Una tesis que asumimos como la saeta intencional de su discurso, clave hermenéutica e hilo conductor de su mundo literario.

Queremos mostrar como en la obra de Gavidia, la tradición de la palabra traicionada es la raíz de un existencial americano que se manifiesta como desconfianza y sospecha de la palabra, por un lado y, por otro, un uso irresponsable de la misma y de lo que de la palabra deviene. Lo que se vuelve condición de entrega a la praxis irreflexiva, que Gavidia encuentra, dominada por pasiones desenfrenadas, desvinculadas de la razón, sin compromiso a la promesa de la palabra, por la falta de voluntad de escucha. Estructura de acción que conduce a una doble actitud: el abandonarse a la suerte, un dormitar en el relente del olvido y la negligencia, o los eufóricos y abruptos movimientos insurrectos, cargados más de violencia que de programa y razón, que termina de igual forma. Decir y hacer han roto todo vínculo, según la perspectiva gavidiana. La identidad no puede ser fundada para construir el destino nacional, sino es desde la restauración del diálogo, desde una práctica ético-política auténtica que dirija el proceso. “Hay que oír al poeta”, nos dice Gavidia. Esta idea la vemos desdoblarse en su poesía, en diferentes formas, como un *leit motiv*. Se constituye en temas y motivos constantes de su mundo poético, en su obsesiva predilección por la invocación, la interpelación y el estilo de conversación con la patria y con el pueblo, y en su predilección por la anécdota y la fabulación narrativa en su poesía. ¿Cómo analizar estos aspectos relativos a la filosofía política a partir de sus poemas?

Nuestra meta hermenéutica consiste en “desvelar” algunas claves de lectura para leer mejor la red de significaciones de la obra gavidiana, a fin de comprender nuestro ser histórico nacional, urdido en el aparato metafórico-conceptual de su obra.

Renunciamos a la vía que conduce a un saber terminado y absoluto,

cuyos conceptos son categorías cerradas que dan cuenta para siempre de la realidad. A cambio, hemos optado por trabajar con categorías de aproximación y rodeo, sabiendo que son construcciones históricas elaboradas en contextos precisos desde horizontes definidos que los condicionan. Los conceptos son uno de los caminos de acceso a la realidad. Aunque no son la única ruta válida de acceso al ser de lo real sino que mantiene, por ejemplo, una relación comunicante y productiva con las formas simbólicas. Al respecto Heidegger nos dice que “el término ‘idea’ encierra en sí cierto momento negativo. Según su naturaleza, hay algo que la idea no ofrece, hay algo que no da, a saber: no da su objeto en plena adecuación, en la completa determinación de sus elementos esenciales. En la idea pueden darse momentos singulares y característicos de su objeto; en cambio, hay otros momentos completamente determinados que tienen que darse necesariamente en la idea”³³².

Hay, pues, siempre un valor oculto. Para descubrirlo se requiere de una serie de acercamientos a diferentes niveles. La actitud y labor hermenéutica de diálogo es uno de ellos. Preguntar y dejarnos decir, sin presumir que tenemos la razón o peor aún, con la intención oculta de ratificar nuestros prejuicios. Pretendemos, más que resolver preguntas definitivas, abrirnos a ellas.

Recordemos que la actitud hermenéutica despliega el juego de lo mostrado y ocultado a través de la referencia de sentido que nos lleva más allá de lo dicho. Nos situamos en un juego comunicativo que, en tanto que diálogo, supone el hablar y el escuchar como momentos en una misma línea del comprender. Un comprender que se funda en un reconocer previo la calidad del otro. Más aún, la posibilidad de reconocer que podemos caer en el error, totalizar al otro, en sentido levinasiano. También para Heidegger: “la simultaneidad del hablar y escuchar tiene una significación más amplia. El hablar es, en tanto que decir, desde sí un escuchar (...). Así, hablar no es simultáneamente sino previamente un escuchar (...) No solo hablamos el habla, hablamos desde el habla”³³³.

La actitud hermenéutica demanda voluntad de escucha para que nos sea

³³² HEIDEGGER, M: *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Herder, Barcelona 2005, p. 17.

³³³ HEIDEGGER, M: *De camino al habla*, Ed. Odós, Barcelona, 1990, p. 229.

revelado algo nuevo en ese conocer y reconocer. Pero cómo ascender a ese reconocimiento de los otros en su calidad de dignidad, de mundo humano, cómo reconocer el error, la verdad, desde dónde, si estamos en el seno de una tradición y sus prejuicios. Cómo reconocer la matriz de prejuicios en la que estamos instalados, e identificar la acción configuradora de nuestro ser, pensar y obrar. Lo que debemos reconocer como condición previa y sostenida en el proceso de comprensión es el hecho de que siempre partimos de una matriz previa de sentido que actúan en nosotros. Esa actitud es el presupuesto hermenéutico del comprender. Una actitud hermenéutica que sustenta y legitima el procedimiento concreto que aquí hemos de seguir y cuyas premisas conceptuales sintetizamos en cuatro pilares:

1. La concepción de la verdad hermenéutica, su concreción y referencia en la exteriorización textual, y en especial en los textos literarios, en tanto que obra de arte. Concepción en la cual fundamos la capacidad referencial de dichos textos, que nos abre al mundo y a la realidad del mismo.
2. La no exclusión o, más bien, complementariedad entre los discursos multívocos, en este caso el poético y el filosófico.
3. La posibilidad de acceso por vía hermenéutica al contenido de las obras, y la novedad y riqueza que nos aporta, pues más que describir busca comprender el sentido.
4. La imaginación como poder y capacitación del modo de ser humano que permite representarnos el mundo, exteriorizarlo a través del discurso, y proyectarnos hacia el mundo o mundos posibles. Lenguajes multívocos que se encuentran atravesados por el poder creador de la imaginación.

Las premisas expuestas justifican cada uno de los cuatro momentos del método que vamos a utilizar. Hemos diseñado un procedimiento conformado por cuatro niveles de lectura. El primer momento del método, supone un nivel de lectura heurístico, del cual se desgajan los presentidos y ha servido para construir las categorías de análisis. Este nivel nos permitió avanzar hacia la analítica estructural, o segundo momento. Que nos ha permitido identificar las

coordenadas de su pensamiento filosófico, los temas y motivos constantes, e intención que estructura su poesía. Estos dos primeros niveles corresponde al primer término del arco hermenéutico ricoeuriano.

El Tercer nivel de lectura es condición previa del cuarto momento, es la tierra donde interpretación y comprensión se vuelven una; por lo que el cuarto momento corresponde a la culminación del último término o momento de la aplicación-comprensión. Y supone un diálogo con los textos, desde los diferentes horizontes de lectura.

La razón de estas hipótesis del sentido textual, a diferencia de la función de lógica explicativa, responde a diferentes tareas, comprendidas bajo la lógica productiva de anticipación y prejuicio, abren el diálogo a los otros niveles de lectura intra e inter textual. Representan nuestro punto de vista o posicionamiento como investigadora que interroga desde una tradición a otra tradición. Explicita los juicios que desde allí poseemos y desde los cuales el primer sentido de los textos se nos hace patente. En tanto sentido reconocido, constituye la posición de lectura desde el presente que interroga a un pasado con el que comparte vasos comunicantes. Es, pues, un método que nos mantiene alerta de la conciencia obrada por la historia efectual. O, si se quiere, un ir acercándonos a la voz de los textos en actitud de voluntad de escucharlos y dejarlos hablar, para confrontar desde la palabra que nos dan, y a la luz de diferentes juicios que se han elaborado desde la historia que los rodea. Juicios previos implícitos en las preguntas como categorías anticipadoras del sentido, y a la luz de un proceso de análisis integral³³⁴.

Ricoeur sostiene una posición que no es ajena a la intención de la idea de las anticipaciones de Gadamer sobre la función de los prejuicios y el saber, y en relación al conflicto de las interpretaciones que se deriva tanto de la cuestión del sujeto que interpela, como de la cuestión del doble sentido del simbolismo y el riesgo que ello significa para una filosofía de la

³³⁴ Cf. GADAMER, H. G: *Verdad y Método*, pp. 335-336 y pp. 33, 44 y 49 sobre los prejuicios. Gadamer sostiene en *Verdad y Método* que quien quiere comprender un texto tiene que estar, en principio, dispuesto a dejarse decir algo por él, tiene que mostrarse receptivo desde el principio para la alteridad del texto, que supone una matizada incorporación de las propias opiniones previas y prejuicios. Lo que importa es hacerse cargo de las propias anticipaciones, con el fin de que el texto mismo pueda presentar en su alteridad y obtenga así la posibilidad de confrontar su verdad objetiva con las propias opiniones previas como condición de la comprensión.

interpretación³³⁵:

“En cuanto a lo que quiere decir el símbolo, ya no es una lingüística estructural la que puede enseñarlo; en el movimiento de ida y vuelta entre el análisis y la síntesis, la vuelta no es equivalente a la ida..., en el sentido de que el lenguaje expresa algo, dice algo... Quizás sea la emergencia de la expresividad lo que constituye la maravilla del lenguaje: ...Pero hay un misterio del lenguaje. El lenguaje dice, dice algo, dice algo del ser. Si hay un enigma del símbolo, reside en su totalidad en el plano de la manifestación, donde la equivocidad del ser se dice en la del discurso. (...) La tarea de la filosofía a partir de aquí ¿no es acaso la de abrir sin cesar, hacia el ser dicho, ese discurso que, por necesidad de método, la lingüística no cesa de clausurar?”³³⁶.

Lo expresado es una propuesta para la comprensión, para hacer que el texto diga lo que tenga que decir. En este sentido las hipótesis que presentamos deben ser entendidas no como intentos de explicación, sino como modos diferentes de aproximarse a la comprensión del sentido de los textos, modos de abrirse hacia lo que dicen del ser.

El primer nivel de lectura, con objetivo heurístico, permite pre-sentir una constelación de sentidos traducidos a categorías que van configurando el significado relacional inter e intra- textual. Estas categorías funcionan a manera de hipótesis-interrogación que se van definiendo y redefiniendo en relación al contexto teórico-histórico con los que entran en diálogo. Constituye un nivel pre-discursivo en los límites del signo, que nos abre a lo discursivo. Cada categoría funciona como unidad de comparación de sentido con las que resultan del análisis e interpretación de los textos poéticos. Se trata de establecer un diálogo con el texto sobre su relación con cada una de las categorías preestablecidas y sus horizontes de construcción de sentido.

Las dos herramientas interpretativas comprensivas emergidas del primer nivel ya hemos dicho son: categorías predeterminadas o temáticas y categorías

³³⁵ RICOEUR. P: *El conflicto de las interpretaciones*, pp. 61-74.

³³⁶ Op. Cit., pp. 73-74.

pre-sentidas³³⁷, encontradas en correlación de significación, es decir, en cuanto se alejan o acercan al sentido asignado previamente y al nuevo sentido producido, obra de la relación que establecen unas con otras, y con sus contextos.

El segundo nivel avanza hacia la estructura discursiva, al nivel de la frase. Funda por excelencia el nivel analítico, cuyos resultados comparamos con las categorías obtenidas en el primer nivel. En el segundo nivel de lectura se accede a la comprensión en virtud de la comparación que permite establecer el tipo de relación que existe entre una categoría presentida con una concepción de nación, su relación con los interlocutores y su filiación política, social y cultural. Este nivel tiene dos fases: una de análisis intertextual y otra intratextual, que dan cuenta de la composición general del texto (como está ubicado, cómo se relaciona con los otros textos, cuáles son los temas, motivos, e intenciones latentes y explícitas, es decir, qué dice y en qué contexto lo dice). Identificar los términos con los que una categoría suele aparecer asociada, cómo se va definiendo en el progreso del texto: Un proceso presentado en el primer capítulo y que puede apreciarse en el cuadro resumen que ilustra la estructura del método que presentamos un poco más adelante.

El tercer nivel constituye la fusión entre el nuevo sentido al que hemos accedido con los sentidos operantes en la tradición con la que dialoga. Con base a dicho diálogo se identifica el sentido de cada categoría, desde la urdimbre formal y semántica como unidad de sentido y la urdimbre discursiva que se teje a través de ella. Esta reconstrucción del sentido configura al tercer nivel de lectura de los textos como totalidad imbricada en la comunidad de contextos en los que se sitúa. Lo que se ha denominado: diálogo intertextual; o fusión de horizontes, de donde emerge comprensión de dichos textos.

En el cuarto nivel se interpretan los resultados, de cara a identificar y comprender los horizontes de sentidos y claves hermenéuticas y conceptuales que emergen y en las cuales se apoya y edifica el discurso nacional (sus presupuestos políticos, filosóficos, horizontes históricos, e interlocutores),

³³⁷ Estas categorías no son diferentes en términos nominales, sino operativos, ya que las pre-sentidas difieren de las predeterminadas solo en cuanto, en éstas se acota el sentido teórico-metodológicamente. Se trata de una comparación entre la definición fijada y la encontrada.

configurado en los textos seleccionados; y su relación con la totalidad de sentidos. De manera que nos permita comprender la intención del discurso construido y reflexionar sobre el sentido del mismo de cara a los contextos generales actuales.

Cuadro resumen de la estructura metodológica aplicada

NIVELES Y HORIZONTES DE LECTURA

1. Nivel Heurístico	1. Herramienta: identificación de sentidos y elaboración de red semántica de 19 categorías presentadas agrupadas en torno al núcleo: nación y su red de valores asignado. Esta herramienta funciona como un sistema preguntas que guían el segundo nivel de lectura.
2. Nivel analítico: estructura interna del texto	2. Herramienta: de identificación de componentes estructurales, relación, sentido y diálogo entre categorías. Este nivel acontece al interior del texto como unidad de comunicación cerrada, que se abre al dialogo desde las categorías.
3. Nivel de lectura comprensiva	3. Se identifica la estructura temática (haces de temas y relaciones, contexto de uso en el texto), la estructura lingüística (modalidad y contexto de uso en el texto de verbos, adjetivos, sustantivos, adverbios, metáforas, símbolos). Se interpreta el sentido de los usos, temas y motivos. 3.1. Fusión de horizontes: diálogo e interpretación. Se reconstruye el discurso en base a lo dicho, lo no dicho y cómo se ha dicho y dialoga con las tradiciones en que surge; cultural, política, filosófica, estética, del pretexto y el contexto (ante y durante la elaboración de los textos).
4. Nivel de aplicación	4. Presentación de hallazgos. Aplicación: diálogo con la actualidad. Comprendernos mejor desde los hallazgos: un dialogo desde el horizonte de la actualidad con el discurso de Gavidia.

En cuanto a las categorías fundamentales del hecho nacional se han clasificado en dos grupos: categorías temáticas (CT) y categorías de relación o mediación con los sentidos de los horizontes de lectura (CR).

Las categorías temáticas se han organizado en una matriz semántica y relacional, que al cambiar el sentido de cada una de ellas y del sistema de relación que mantienen, se modifica la matriz semántica. Un proceso que permite observar la dinámica de los movimientos de sentido que se producen y la dirección a donde refieren a medida que se profundiza en el análisis. Por ello se ofrece la matriz semántica como una hipótesis de relación entre los términos. Las categorías de relación cumplen una función de indicar la dirección del sentido. Así, una categoría puede, en el texto, según su relación y uso en contexto tener una dirección de discontinuidad con el sentido adjudicado hipotéticamente o unas categorías entre sí pueden ostentar una relación de oposición, negación, olvido etc. La estructura del sistema de categorías y su aplicación responde a los criterios siguientes:

- Las categorías están organizadas de acuerdo a relaciones semánticas y contextuales, en las que circulan los sentidos, con arreglo a cómo se establecen las relaciones entre ellas. Funcionan como un mapa hipotético de correlaciones que va describiendo el movimiento del sentido al interior del discurso y se orienta hacia una visión del ámbito al que refieren. Son hipótesis de relaciones asociativas entre los términos. Para ello se ha establecido una categoría centripeta-articuladora que es la de “nación” a la que se asocian cuatro categorías vinculantes fundamentales. A este primer esquema lo denominamos matriz semántica nuclear y, a su vez, genera otras que constituyen constelaciones semánticas, con otras categorías vinculadas.
- Todas las categorías se han definido desde referentes del pensamiento europeo, por tanto ese es el horizonte de tradición conceptual en que se insertan y desde allí se leen las ideas de Gavidia. Éste, a su vez, está atravesado por tres tradiciones: la occidental, la del mundo prehispánico y la fusión de ambas, el mundo “híbrido” que resulta de tal fusión. Lo que resulta en tres horizontes de lectura posibles desde donde se puede situar la producción de la obra gavidiana. Por otro lado, sus horizontes culturales e históricos son resultado de una dinámica atravesada por una síntesis entre lo teórico-vivencial; desde la cual se eleva hacia una visión histórica-estética-ética de la cuestión del ser nacional salvadoreño, una

filosofía tejida en toda su obra y que cristaliza en su visión política.

- El sistema de relaciones categoriales descrito nos abre un ámbito inagotable de relaciones y significaciones, formando nuevas categorías y modos de interpretar la realidad. Se va creando una red de significaciones a modo de mapa que conducen a diferentes posiciones, representaciones y juicios de la realidad. Claves hermenéuticas que pueden someterse a prueba en la totalidad de la obra gavidiana, pero que nosotros solo aplicaremos a una parte. El juego de relaciones que nos mueve en las carreteras del sentido textual nos abre a lo que nos dice la obra Gavidiana, y es la manera de acercarnos a ese decir, en un proceso de diálogo inter e intratextual.

De esta manera, la matriz semántica formada por las categorías fundamentales del hecho nacional se articula en torno a la categoría de nación como núcleo y a los conceptos relacionados: pueblo, territorio, Estado y cultura.

CATEGORÍA TEMÁTICA NUCLEAR:			
NACIÓN			
CATEGORÍAS TEMÁTICAS VINCULADAS			
ESTADO	CULTURA	TERRITORIO	POBLACIÓN
CATEGORÍAS RELACIONADAS			
Soberanía	Tradición.	Geografía,	Pueblo.
República.	Lengua.	Organización territorial	Ciudadano.
Democracia	Historia.	Ciudad	Patriota
Gobierno	Civilización-	País.	Identidad
Ley	Progreso	Patria.	Nacional
Derecho.			
Libertad			
Tiranía.			
Déspota.			

Ley			
Razón			
Orden			
Dios			

A pesar de todo este procedimiento no quedamos a salvo del riesgo que toda interpretación supone, y que Ricoeur enuncia de la siguiente manera: “La atracción que el discurso especulativo ejerce sobre el discurso metafórico, se expresa en el proceso mismo de la interpretación. La interpretación es obra del concepto... es, por necesidad, una racionalización que, en el límite, evacua la experiencia que, a través del proceso metafórico, llega al lenguaje”³³⁸.

Como vemos, es posible que liquidemos lo que queremos rescatar y hayamos caído al final en una aporía. Al respeto y para salvar tal obstáculo, intentamos seguir la advertencia de Ricoeur: “Se puede concebir un estilo hermenéutico en el cual la interpretación responda a la vez a la noción del concepto y a la de la intención constituyente de la experiencia que trata de decirse en el modo metafórico”.³³⁹

Se trata de dos aproximaciones que se complementan y allí donde el concepto encuentra sus límites la imaginación tiene el poder de “presentar” y es precisamente esa presentación de la idea lo que obliga al pensamiento conceptual a pensar más. Esa es la pretensión del procedimiento que seguimos. Lograr que la interpretación provoque, no una explicación cerrada, sino un pensar más, una nueva búsqueda.

³³⁸ RICOEUR, P: *La metáfora viva*, p. 450.

³³⁹ Op. Cit., p. 451.

CAPÍTULO VI:

LA INTERSECCIÓN ENTRE EL DISCURSO LITERARIO Y EL POLÍTICO

A. Delimitación de los horizontes identitarios: historia, cultura y política

Los textos elegidos para este estudio nos dicen algo sobre el ser histórico de la nación salvadoreña, nos refieren un sentido de nuestra nación, autoproclamada hace aproximadamente 170 años, que nos puede aportar claves hermenéuticas para entender mejor su historia actual. Pero esos textos no fueron escritos en el momento de su fundación, sino en un período posterior, cuando lo que contaba era, como lo expresa Lara Martínez: “la definición del estatuto político y la identidad histórica de los nuevos estados ya constituidos, pues toda la efervescencia ideológica y bélica sobre el ideal de unión, ha declinado ya y el anhelo federativo ha encontrado cauces más racionales y dialógicos, pero no menos utópicos para su expresión”³⁴⁰.

La elección de los textos poéticos de Gavidia, en particular los del poemario “Patria”, obedece al criterio de obtener el sentido político nacional que subyace en dichos textos. Queremos acceder a esa conversación que hoy por hoy está suspendida y queremos avivarla. Porque, como hemos dicho desde el inicio con palabras de Zúñiga García, “conversar es comprender”.

A través de nuestro conversar con el autor podemos descubrir cómo opera esa relación dialéctica entre utopía e ideología. Un producto que se eleva desde la concreta experiencia del autor, hasta una reflexión estética, política, filosófica e histórica, en la que se nos revela la identidad salvadoreña. Lo que Sáez Rueda llama el “sí mismo” como proyecto³⁴¹, que supone la tensión de dos modos de ser opuestos e interdependientes: el modo de racionalización de la praxis, que es teórico y supone un distanciarse reflexivo, y el modo de proyecto, que denomina fenomenológico, hermenéutico, y pre-reflexivo.

³⁴⁰ Cf. LARA MARTÍNEZ, R: *Historia Sagrada e Historia Profana. El sentido de la historia salvadoreña en la obra de Francisco Gavidia*, 1991. p. 15.

³⁴¹ SÁEZ RUEDA, L: “Dimensiones de la ‘Ipseidad’ Fenomenología y Teoría de la Acción”, en *Daimón. Revista de Filosofía*, Universidad de Murcia, Nº 16, 1998, pp. 83-101.

Para Sáez Rueda, ese anhelo de ser se vive como una tensión irreconciliable que constituye un horizonte productivo, desde el cual situar el problema de la identidad y el de la autonomía. Son los dos momentos necesarios: el de la conquista del ser como “sí mismo” y el de la realización de su proyecto como momento excéntrico que le demanda salir de su centro, en un acto de distanciamiento y reflexión, como estrategia vital de dar razón a su historicidad y proyectar su futuro. Se trata, en definitiva, de un salir al encuentro del otro, sin enajenar el propio ser. Sáez Rueda lo expresa del siguiente modo:

“Intentaré justificar que las adquisiciones fundamentales de estas dos líneas han de ser tenidas en cuenta como momentos inseparables, y en tensión, de la ipseidad, y que esta perspectiva permite una aproximación más rica, tanto al problema de la identidad como al de la autonomía. Respecto al primero, esta oposición productiva se expresa en la forma de una tensión entre ‘identidad discursiva’ e ‘identidad narrativa’ (...). En el caso de la segunda de las problemáticas, hablaremos de una tensión análoga entre dos condiciones polares de la autonomía, a las que llamaremos ‘autodeterminación racional’ y ‘mantenimiento de sí’”³⁴².

Estamos, pues, en la delimitación de nuestros horizontes teóricos que nos demanda definir la relación entre los componentes implicados en el hecho literario y político, así como en el de la intersección que mantienen en el mundo de la vida: identidad, cultura, historia y acción política. Vamos a concebir estas categorías generales, que enmarcan literatura y política, como fuerzas vectoriales, cuya dinámica configura el mundo de la vida y están referidas en los textos que hemos seleccionado. Ya que hemos acordado que los textos son la forma de la exteriorización y fijación del sentido, la obra en la que yace una proposición del mundo. Algo que implica para Ricoeur un nuevo tipo de distanciamiento, “el distanciamiento que la ficción introduce en nuestra captación de lo real. Lo hemos dicho, un relato, un cuento, un poema tiene referente”³⁴³.

³⁴² Op. Cit., p. 84.

³⁴³ RICOEUR, P: *Del Texto a la acción*, p. 107.

Esos dos estados (ficción y realidad) se sintetizan en una nueva fuerza con esa doble dimensión dinamizadora y fijadora: la identidad. El “sí mismo” dinámico teje la historia y obra como relato identitario. Solo así tiene lugar la conquista de su autonomía, condición necesaria de la conquista permanente de su posibilidad de ser. Por lo que “el individuo se sitúa fuera de sí mismo, en un ejercicio de desdoblamiento responsable, para narrar las aportaciones de su propia vida”³⁴⁴.

La identidad, como ya dijimos, es para nosotros una fuerza vectorial en tensión dialéctica con otras fuerzas: historia, cultura y política. Es el “quién relacional” de la historia y la cultura. Consideramos que de tal juego de fuerzas emergidas de la interacción entre el sujeto y su mundo, transforma la cultura en la medida que hace historia, y, haciendo historia, vive como ser cultural. En este ámbito histórico-cultural nace la dimensión política, figurando y refigurando la historia, o por expresarlo en términos orteguianos, salvando la propia circunstancia³⁴⁵. Así se va construyendo mundo, mundo interno y externo, expresado en el discurso y fijado en el código de la cultura, en un infinito y complejo proceso de continuas implicaciones transformacionales.

Hemos considerado el hacer político en la misma línea de potencialidad de la historia, la identidad y la cultura, ya que al constituirse como una fuerza organizada socialmente, como modo de hacer la vida en común, responde a un programa y a una dirección (estructura, control, dominio, autoridad, ideología) un entramado móvil que no siempre es explícito.

El hacer político es una capacitación que despliega un poder comparable al que ejerce la historia, la cultura y la construcción de la propia identidad. Estas fuerzas funcionan articuladamente, pero las separamos por razones metodológicas, pues solo pueden ser comprendidas dentro del todo en el que se articulan. La praxis política es la acción consciente o inconsciente de unas colectividades por mantener, modificar o cambiar un mundo. La identidad es,

³⁴⁴ AGÍS, VILLAVERDE, M: *Conocimiento y razón práctica. Un recorrido por la Filosofía de Paul Ricoeur*, Ed. Fundación Emmanuel Mounier, Madrid 2011, p. 172.

³⁴⁵ “Yo soy yo y mi circunstancia, –escribe Ortega– y si no la salvo a ella no me salvo yo”. ORTEGA Y GASSET, J: *Meditaciones del Quijote*, Obras Completas, vol. 1, Alianza Ed., Madrid 1983, p. 322. Suele citarse la primera parte de esta frase, cuando para Ortega la verdadera misión del hombre es salvar la propia circunstancia, que enriera una dimensión política, moral y antropológica.

por un lado, la cristalización del proceso de adquisición de mundo y constituye el gran relato de la experiencia del mundo en forma de esquema nemo-funcional para la vida. Por tanto, es también capacitación para el anhelo de conquista del ser y del mundo. Es una estructura que deviene figura como representación que fija, como ideología, como ficción o como utopía y posibilidad. Si nos reconocemos agotados en lo que somos, o sin ser lo que deseamos, sigue abierto el proyecto identitario, desde ese reconocer lo que no somos. Por ello, funciona como un esquema de acción, es materia de la ideología y de la utopía; de la ciencia y el arte y marca de reconocimiento. Lo que no siempre puede articularse discursivamente.

La pregunta por el ¿quién soy? es la más difícil de responder y surge en momentos críticos. Para responder se requiere una interpretación de todo el proceso: “De forma que para responder a la cuestión del ¿quién? hay que narrar la historia de una vida”³⁴⁶. Y esto vale tanto para los individuos, como para los pueblos. Para comprender quien soy, se necesita elevarse sobre la experiencia. Es difícil explicar quién soy pero puedo hacerlo viéndome en el otro y apreciando las mutuas diferencias. La identidad es el resultado de haber afrontado previamente la cuestión del quién soy. Por tanto, constituye una estructura única para la acción, un motivo para desarrollar los propios proyectos individuales o comunitarios.

Se llega a dicha estructura por sus esquinas, por el espejo de los otros, por la objetivación, retrospectiva y por el análisis del juego de relaciones, por elevación y reflexión, por experiencia vital. En esa estructura convergen los diversos en relativa tensión entre clausura y apertura. Entre permanencia y cambio. Las dos polaridades en las que inexorablemente, quien navega, sortea o conquista su ser. Para Ricoeur, el modelo que mejor nos permite comprender la dinámica de las dos formas de la identidad es la identidad narrativa, que articula en torno a los términos “mismidad” e “ipseidad”³⁴⁷.

“La estructura inmutable de un individuo reconocido en la

³⁴⁶ AGÍS VILLAVARDE, M: *Conocimiento y razón práctica*, p. 171.

³⁴⁷ En su obra de 1990, Paul Ricoeur dedica su obra *Sí-mismo como otro* al tema de la identidad en sus múltiples facetas y dimensiones, introduciendo desde el comienzo la distinción entre la identidad “idem” y la identidad “ipse”. Cf. RICOEUR, P: *Sí mismo como otro*, Siglo XXI Editores, Madrid 1996, p. XII y ss.

existencia de una invariante relacional de una organización estable (código genético u otro). La identidad personal no excluye una forma de mismidad bajo la figura de carácter, hecha de marcas distintivas y de las identidades asumidas en las que se reconoce un individuo siendo el mismo. Pero la identidad del carácter no es más que uno de los polos de la pareja *idem* y del *ipse*. A la perseverancia del carácter se opone el mantenimiento de un *sí-mismo* a pesar de los cambios que afectan a los deseos y a las creencia, de un cierto modo, en el encuentro de la perseverancia del carácter (...) Estas dos modalidades de identidad me han parecido combinarse en la identidad narrativa”³⁴⁸

Así es como de la tensión entre “mismidad” e “ipseidad”, identidad personal y narrativa, entre autodeterminación y mantenimiento del *sí*, produce una identidad. Este proceso vale para la identidad de una persona como para la de un colectivo. La cultura es resultado de la historicidad humana; y la historicidad, por su parte, supone la cultura como matriz o lugar de posibilidad de las acciones humanas. La identidad es el tejido que emerge de ese mundo social y cultural al que pertenece el individuo, de su praxis en el mundo, de su experiencia con el poder, de los efectos de unos sobre otros, etc.

“Hay que establecer dos puntos importantes. Primero: ninguna identidad cultural aparece de la nada; todas son construidas de modo colectivo sobre las bases de la experiencia, la memoria, la tradición (...), y una enorme variedad de prácticas y expresiones culturales, políticas y sociales. Segundo, desde fin del siglo XVIII hasta el presente, las naciones centrales de Occidente, de Europa y de identidad europea occidental se encuentran casi siempre estrechamente relacionadas con el ascenso y la caída de los grandes poderes imperiales de Europa”³⁴⁹.

Esa dinámica le confiere rasgos a la identidad que varían de grado en

³⁴⁸ RICOEUR, P: “Hermenéutica del *sí-mismo*”, en ORTIZ OSÉS, A. y LANCEROS, P. (eds.): *Diccionario interdisciplinar de Hermenéutica*, pp. 233- 234.

³⁴⁹ SAID, E. W: “Cultura, identidad e historia”, en SCHRÖDER, G. Y BREUNINGER, H. (comp.) *Teoría de la cultura, un mapa de la cuestión*, FCE, Buenos Aires 2005, p. 39.

cada individuo, colectivo o cultura. Hay identidades, entonces, en relación con las culturas, individuos, y comunidades. Pero siempre se trata de un proceso que en su totalidad da sentido del mundo desde el que se despliega. Como fuerza es un vector que posee una trayectoria que es fijada discursivamente. Esta zona, a su vez, va generando nuevas fuerzas, nuevos relatos, que interactúan en un permanente proceso de conversiones. La idea de historia y cultura están pensadas, en su dinámica, desde el horizonte de las categorías espacio-tiempo, pero no como objetos con una posición determinada en ambas coordenadas, sino en constante devenir. Su estructura se concibe desde el modelo de la discursividad, específicamente desde el modelo narrativo. En cuanto a su funcionalidad, podemos hablar de su papel de mediación y representación, inherente también al modelo discursivo.

Todo este escenario teórico, supone el que toda concepción separada de los ámbitos humanos, no es más que un proceder abstracto que nos permite la manipulación de lo complejo. Separar los ámbitos de la historia y la cultura es un proceso que implica que la mínima alteración en un campo, produce cambios profundos en la totalidad. Esto vale para la separación entre lo natural y lo cultural, entre lo histórico y lo biológico, entre lo racional y lo emocional. Lo natural del mundo humano es la naturaleza humanizada, es decir, la cultura y la historia. Se trata de una compleja dialéctica de ámbitos encontrados que no siempre alcanzan una síntesis. Pese a ello se necesitan recíprocamente para formar la realidad. Todos estos elementos constituyen un núcleo común que podríamos englobar en el término “humanidad”. Al respecto nos dice Maceiras que “nuestras concepciones actuales, propensas al universalismo, postulan un núcleo biológico, psíquico, afectivo, intelectual y ético, que hemos llamado ya universales antropológicos, en cuya ausencia sería más que probable que las diferencias empíricas condujesen al exterminio de los más débiles por obra de los más fuertes. Y esto porque las diferencias empíricas son un a priori antropológico de todos los tiempos: diferencias de tamaño, fuerza, salud, color, o de capacidades de subsistencia”³⁵⁰.

Las circunstancias nos configuran a partir de un núcleo básico,

³⁵⁰ MACEIRAS FAFIÁN, M: *La experiencia como argumento*, Ed. Síntesis, Madrid 2007, p. 1

constitutivo del mundo humano pero que siempre está en continuo dinamismo. La interacción con ese núcleo es lo que entregamos al mundo; a cambio el mundo nos entrega un modo de vida posible. Este dar y recibir es nuestra dinámica vital. Es la estructura de entrega y donación lo que constituye la propia vida y conforma nuestra identidad. En el fondo, no hemos perdido la referencia heideggeriana puesto que la estructura del estar ahí se configura a partir del carácter de estar arrojado a un mundo, mundo articulado por tradiciones y costumbres, al que pertenece el *ser-ahí* por su concreción esencial como ser-en-el-mundo (*in-der-Welt-Sein*). Ese mundo se constituye en el gozne desde el cual el *Dasein* se ocupa de su posibilidad de ser. Un ocuparse que es también un pre-ocuparse. En este sentido, nos dice Sáez Rueda, “el ‘sí mismo’, en cuanto implica una comprensión de sí no es, pues, objeto de una elección, porque está presupuesto en todo acto de decisión; es inexorable antológicamente”. Para este autor, “si la ipseidad se configura en la trama de un proyecto, le es inherente la posibilidad de fortalecer o de declinar. Desde este punto de vista, la constitución del ‘sí mismo’ exige del sujeto poder contar consigo mismo, incluso, que la autonomía es una condición de posibilidad de la ipseidad. El desafío a la heteronimia con coraje y con valor, contenido en esa apelación kantiana a regirse por sí mismo y no por la ‘guía de otro’, es paso obligado en el logro de una esfera de propiedad, de lúcida sujeción a sí, de autorreferencialidad”³⁵¹.

En razón de esta característica autorreferencial, queremos proponer la estructura y dinámica de la identidad personal, como modelo análogo al de la identidad colectiva cultural, social, histórica y política. Pero solo en cuanto momentos articulables e interactivos. Por ejemplo, lo que le demanda la familia a un sujeto puede entrar en contradicción con el papel que le demanda la vida política, la económica. La forma de resolver el conflicto promueve la aparición de modos culturales nuevos, o bien se refuerzan los existentes. En ambos casos, va trazando su experiencia y haciendo historia e identidad, tanto el individuo como la comunidad; van, por así decir, escribiendo su historia, construyendo su identidad narrativa. Una propuesta que M. Agís nos presenta

³⁵¹ SÁEZ RUEDA, L: “Dimensiones de la <<ipseidad>>. Fenomenología y teoría de la acción”, p. 86.

diciendo que “dicha distinción nace de la reciente conexión entre ipseidad e identidad narrativa, ya que la ipseidad se corresponde con el sí-mismo, instruido por las obras de la cultura, que condicionan y ayudan a crear el propio modo de ser del sujeto. Conviene aclarar, no obstante, que la noción de identidad narrativa puede aplicarse tanto a un individuo como a una comunidad entera”³⁵².

De este mundo y de esta experiencia en la que se configura el sí mismo personal, la conciencia de sí individual y social, echa mano la imaginación para construir un imaginario, con materiales aportados por la experiencia y procesados por ella misma, por tanto reorganizados de otra forma que suponga nuevas estructuras y funcionalidades; como ocurre con las artes, los modelos científicos, con el lenguaje simbólico. Ello supone un salto, un elevarse en un proceso de distanciamiento que puede darse en el plano personal o colectivo. Siempre teniendo en cuenta que no hay culturas puras. Ese es un mito de toda cultura para afirmarse y legitimar sus acciones y modo de ser. El mito del principio, de la esencia del grupo, pero la vida, también la vida social y cultural se construye en diálogo. Por ello la identidad es inherente al modo de ser individual y colectivo, que refiere siempre al uno y al otro, se afirma en un proceso de constante interpretación.

Un ejemplo de cómo se manifiesta, la funcionalidad descrita, lo podemos observar en la interpretación de los relatos culturales –históricos- nacionales actuales. Los europeos se ven como continuación de la cultura helénica, se reconocen como occidentales, pero no ven así al producto de su continuidad en las culturas de sus antiguas colonias, quienes, por su parte viven con ambivalencia esa tradición que ha tenido un sentido contrario, una de lectura opuesta de su experiencia que se experimenta ambigua, como imposición violenta en el proceso civilizador.

Basta echar una ojeada a los libros, prehispánicos maya-quiché del Chilam Balam, a las cartas de Simón Bolívar, para ver algunos ejemplos de cómo leen los colectivos una experiencia desde la dominación. Un análisis complejo de lo que el proceso configuró en los dominados en el nivel de

³⁵² AGÍS VILLAVERDE, M: *Conocimiento y razón práctica*, 172.

identidad cultural, que hemos visto es resultado de una interpretación y vivencia de la historia, lo podemos encontrar en *El Laberinto de la soledad* de Octavio Paz de 1950. O cristalizado en un símbolo: la figura mexicana de la “Chingada”; o en el mito náhuatl de la mujer fragmentada³⁵³.

Desde esa historia articulada que Said llama la política del imperio se asignan funciones y se configura la identidad de los conquistados y los conquistadores. Distanciándonos, vemos que ambas partes son una, comparten una historia, que ha producido un mundo articulado. En ese mundo común, paradójicamente, para unos, la muestra de su ser-actual es la justificación de sus actos pasados, la legitimación de ellos, para otros la misma muestra de ese ser hoy, es la sinrazón de los otros, y legitima lo que aún no son. El mismo proceso ha funcionado como doble molde, de acuerdo al lugar de la estructura y su dinámica, para configurar identidades opuestas, que se han estado desencontrando y encontrando. Pero que sólo son posibles en esa interacción.

En este sentido concordamos con las observaciones que E. Said expone cuando analiza la relación entre cultura, identidad e historia. Lo que opera en la creación de imaginarios identitarios basados en la particular trama histórica y el papel legitimador de la praxis que se opera y expresa en la figura de la identidad nacional:

“(...) la idea estadounidense de destino no era un aspecto

353 “Los mitos náhuatl-pipiles de El Salvador anticipan la idea de un ser humano resquebrajado (...), más particularmente, la de una mujer fragmentada cuyas extremidades superiores e inferiores no prosiguen el mismo curso que el tronco. El cuerpo como entidad remite a una figura geométrica fractal, escindida, en la cual cada miembros posee cualidades anímicas y energéticas semejantes a la totalidad. Más precisamente, la cabeza de la mujer encarna el órgano de la memoria histórica del grupo, su continuidad y reproducción comunitaria, al igual que su dispersión hacia el exilio. La mujer es la nación —la nación, una entidad femenina— cuyo cuerpo circuncidado y personalidad escindida definen una cultura subterránea a penas visible. El entierro-siembra (tú(u)ka) de la cabeza nos recuerda que los archivos históricos más antiguos se le ocultan al presente, debido a la inquietud que provocan los anales. La circuncisión que coloca el cuerpo biológico dentro de una comunidad simbólica imaginada concierne a la experiencia femenina. Nosotros, salvadoreños, nacemos de una incisión que se practica en el cuerpo materno de la mujer-nación y de sus partes dispersas en el extranjero”. LARA MARTÍNEZ, R: “La mujer-nación en fragmentos. Personalidad fractal y cultura dual en El Salvador”, en *Caratuca. Revista Cultural Centroamericana*, nº 44, octubre-noviembre 2011.

marginal o arcano de la cultura metropolitana; participaba de modo activo en vasta áreas de la vida: el entretenimiento popular, la pedagogía, el espectáculo musical, la publicidad, además de toda la cultura de conocimiento sobre el propio yo y sobre el otro, ubicadas en el centro mismo de la identidad nacional. De hecho, vale la pena remarcar aquí que incluso la noción de identidad nacional se encuentra involucrada de un modo peculiar en las prácticas de dominio de ultramar. Esto es tan cierto para Europa como para los Estados Unidos a partir de finales del siglo XIX, en cada caso, la jerga de la identidad nacional se basa en la inferioridad de otros, ya sea considerados inferiores o competidores(...) Puede medirse cuán eficientes son estos esquemas imperiales si se observa cómo transformaron los lugares afectados”³⁵⁴.

La misma suerte corren, pero en sentido inverso, los pueblos que experimentan la relación con otros, como estado de subyugación. Pues ocupan otro lugar, otra función, cuya identidad se afirma en la experiencia del no ser, pero que se les ofrece como modelo del deber ser, que le es negado. Esta dinámica impele a una situación de ambigüedad entre la justificación de su situación por la historia pasada, la crítica del mundo de allí emergido y su aspiración a ser de otra manera, desde lo que se es. Lo cual puede vivirse como un conflicto de intereses, una minusvalía ontológica, una manipulación y legitimación de las condiciones actantes, una reivindicación colectiva, y hasta un negocio productivo. Procesos que pueden integrar o disfrazar componentes y rasgos de la cultura.

De ahí que se pueda inventar un pasado coherente que corresponda al imaginario de lo que se anhela ser. Tal fue la tarea a la que sirvió la literatura histórica de los románticos, y la vuelta al pasado idealizado, en busca de un ombligo histórico de un pasado común, una cultura compartida, que los cohesione y de un sentido compartido del destino perseguido. O la tarea de homogenización como fin para alcanzar un destino nacional.

Por otro lado, se puede eliminar un componente a fin de lograr la

³⁵⁴ SAID, E. W: “Cultura, identidad e historia”, pp. 47-48.

homogeneidad y el perfil identitario imaginado en el esquema actuante, que puede ser o no compartido por los diversos miembros o grupos de un todo social, y que puede ser abanderado por sus dirigentes. La identidad, como ya dijimos, puede empujar a la acción, que se configura no solo de la experiencia, sino de aspiración, del deber ser imaginado. Es un producto complejo, un invento de la intelección en interacción con el mundo. Como invento, la identidad es un producto de elaboración más o menos consiente, querido, buscado. Como vivencia, es resultado de la lucha entre el poder, el querer, la responsabilidad y el deber. Un ejemplo es el caso de la presencia de lo nativo en las naciones latinoamericanas. Lo cual ha sido fuente de conflicto, de autoafirmación o hasta de enajenación. Así como todo el componente multicultural y étnico que componen a amplias regiones aspirantes a fundar naciones.

Para el caso salvadoreño, Lara Martínez ha realizado interesantes aportaciones sobre el manejo del componente indígena en el imaginario nacional que la elite dirigente forja. Componente étnico-cultural que en el imaginario desempeña el papel de un recuerdo folklórico y formal, más que un colectivo concreto imbricado en el alma de la nación, pero lo olvida, como cultura objetiva en su rol histórico. Con ello, de silenciarse el genocidio y la existencia indígena como causa de su negación, vemos embarcarse el proyecto nacional desde un identitario inauténtico, que niega la presencia de lo multiculturalidad de un colectivo.

Vemos, entonces, que la nación es a la vez identidad y diferencia, límite y posibilidad, horizonte y frontera, ocultación o revelación, libertad o esclavitud, anclaje y plataforma de lanzamiento. Nos movemos desde lo que somos, para ser lo mismo o dejar de ser, desde la plataforma de lo permanente, de lo que permanece en nosotros, como ancla o punto de apoyo, en medio del torbellino cambiante. Eso que permanece dice Ricoeur es lo discursivo, pues en definitiva la vida es “un relato en busca de narrador”³⁵⁵.

Actuamos desde lo que somos, pero permanecemos en la movilidad

³⁵⁵ RICOEUR, P: “La vida: un relato en busca de narrador”, en *Revista Agora. Papeles de Filosofía*, Universidad de Santiago de Compostela, nº 25-2, 2006, pp. 9-22.

como soporte de cada acción. Y eso que somos es un imaginario, más o menos coherente, más o menos cohesionado. Un complejo articulado desde el gozne del núcleo básico del que hablamos y la experiencia que se va incorporando como nuevo material. Esto vale para los individuos y los grupos. Individuo y grupo se viven en un imaginario que alimenta su identidad. Una identidad que tiene su expresión análoga en la estructura discursiva. Ricoeur encuentra en la estructura del discurso narrativo un modelo comprensivo ideal para explicar la dialéctica de las dos modalidades de la identidad. Esto que vale para la identidad personal, lo elevamos a modelo de lo que ocurre, en el nivel más complejo de la identidad colectiva. De igual forma, funciona la estructura de la identidad para comprender la articulación entre cultura e historia. Ricoeur adopta el modelo narrativo porque se percata de las dos dimensiones de la identidad: mismidad e ipseidad pues suponen un “Yo” que reflexiona sobre sí mismo en su relación con el tiempo:

“Que la narración se dé entre todos los niveles perteneciente a la cuestión ¿quién? El nivel apropiado a la investigación de la dialéctica entre la identidad-*idem* y la identidad—*ipse*, resulta del hecho de que el relato aprehende los discursos y su locutor, las acciones y su agente, sub specie temporis (el quién agente y lo que dice, lo que permanece). La unidad móvil de la trama (*intrigue*) da a la historia contada (lo que acontece, la temporalidad) la identidad puramente narrativa de que son capaces las acciones (...) mientras se comunica la historia contada a los personajes, de lo que personaje e historia son colocados al mismo tiempo en la trama. La elección del nivel narrativo (...), permite explorar la escala de las variaciones del lazo de unión entre las dos modalidades de la identidad (...) las experiencias de pensamiento que aprehende el nivel narrativo (...) hacen de la ficción un laboratorio extraordinario para probar la solidez de la pareja que forma conjuntamente en la vida cotidiana y ello de forma indiscernible-las dos modalidades de la identidad personal”³⁵⁶.

Cultura, identidad e historia no son espacios inocentes, neutrales, son

³⁵⁶ Cf. RICOEUR, P: “Hermenéutica del sí-mismo”, pp. 233-234.

vectores de sentido, donde se juegan intencionalidades, más o menos organizadas, en las que se deciden las posibilidades del proyecto humano, también de acuerdo con las construcciones pertenecientes al imaginario colectivo³⁵⁷. El imaginario es un momento de la estructura de la identidad que se expresa en su discurso y puede estudiarse en la estructura narrativa, en el desplegarse de las acciones. Acciones, personajes y ambientes que son verdaderos símbolos, en los que se van legitimando los momentos significativos del imaginario y, por tanto, de la identidad. La identidad puede actuar como combustible de la ideología y al cruzarse con la legitimación del poder puede ser una fuerza poderosa, e incluso revolucionaria de la que la historia esta tejida. Es una condición de la acción, posibilidad de tránsito a un núcleo incesante de producción y conducción de sentidos que legitiman las acciones. Transitan sus funciones, puede pasar de funcionar como guion, a dirección y argumento. Como tal, supone que no es determinación, sino posibilidad, pues es interpretación más que determinación. Como veremos, se vuelve combustible para la construcción de la acción política. Es el fundamento al que apelan los nacionalismos y el que deben construir para continuar manteniendo el fuego original.

El esquema imaginario articula la experiencia y la idea del “quién soy”, centro de la identidad. Una manera delimitada de ser, en el sentido de una clausura de sistema de sentidos que constituye el *quién soy*: “Así resulta que la imaginación más que un contenido es un método, de captar lo diferente en lo similar y lo similar en lo diferente. Así el trabajo de la imaginación es esquematizar la atribución metafórica, le provee una imagen a una significación emergente. Antes de ser percepción evanescente, la imagen es una significación emergente”³⁵⁸.

Cuando para el individuo o la comunidad la pregunta por el *quién* deja ser pregunta para ser certeza, aparece el riesgo de alienación. Los sentidos

³⁵⁷ El escritor salvadoreño Jorge Ismael García Corleto dedica un estudio al tema del imaginario colectivo salvadoreño, adaptando a la realidad nacional de El Salvador un concepto ampliamente estudiado desde la psicología social, la sociología y la propia filosofía. Cf. GARCÍA CORLETO, Jorge Ismael: “El imaginario colectivo salvadoreño”, en <http://gatoelsalvador.blogspot.es/1289671800/>. Para un planteamiento general de este asunto puede verse CASTORIADIS, CORNELIUS: *La institución imaginaria de la Sociedad*, Tusquets Editores, Buenos Aires, 2 Vol., 1993.

³⁵⁸ RICOEUR; P: *Del texto a la acción*, p. 202.

vinculados a las estructura, pero mediatizados en el libre juego de la imaginación, deben circular, para poder moverse en su dinámica de ir y venir desde un centro que se mueve; manteniéndose en su doble modalidad: mismidad e ipseidad, historicidad y mismidad. Yo y otros, yo y el cambio. Un juego desde el cual, la identidad tiene doble función en tanto producto de la imaginación: ancla y dínamo.

En esa línea, asumimos la tesis de Ricoeur, que supone lo ideológico y lo utópico como fuerzas referenciales que empujan y fijan en un mismo horizonte del ser: “Al esquematizar la atribución metafórica, la imaginación se difunde en todas direcciones, reanima experiencias anteriores, despierta recuerdos dormidos, irriga campos sensoriales adyacentes. (...) Las ventajas de aplicar la teoría semántica de la imaginación fuera de la esfera del discurso, es que la innovación semántica, sea ya una fuerza referencial³⁵⁹” Y esto vale tanto para la identidad individual, como para la de los colectivos.

Por tanto hablar de identidad, es hablar de historia, de cultura, de sociedad, de convivencia, de relaciones, de funciones, de lugares, de organización. Es hablar de política, de las relaciones con el poder y la autoridad. En definitiva, de configuración de nuevos órdenes del poder.

B. El imaginario nacional y su ideario como horizonte de lectura

La identidad no cesa de negociar con el mundo y el mundo no cesa de afectarla, configurándola y refigurándola. Por ello, cultura, política e historia constituyen una estructura unitaria en tensión dinámica, que se concreta en un relato relativamente abierto, que nos permite reconocernos y diferenciarnos en las formulas “yo mismo”, “tú mismo” y “nosotros mismos”. Es decir, en el discurso que llamamos identidad y que nos permite decir, mi identidad, la identidad de otro individuo y de una cultura o de una región.

La cultura es esa red o entramado que soporta la praxis intersubjetiva con

³⁵⁹ RICOEUR, P: *Del texto a la acción*, pp. 203-204

el mundo. El todo articulador de la dinámica humana, que deviene relato humano que es siempre historia. No hay identidad sin historia, ni historia sin red cultural que le sirva de soporte. La historia es de una cultura y la cultura es la cristalización de la acción de unos colectivos. En este sentido preciso Said analiza, por ejemplo, la relación entre historia, cultura y el modelo político de dominación, afirmando que “el dominio británico sobre la India consistía no solo en un aparato militar sino también en una red intelectual, etnográfica, moral, estética y pedagógica que servía tanto para persuadir a los colonizadores de su función (y de la continua dedicación a ella) como para intentar asegurar la aquiescencia y el servicio de los colonizadores. Llamo a esta red cultura”³⁶⁰.

Para el caso que aquí nos ocupa, la nación puede entenderse como el producto de una práctica política consciente, encarnada en sujetos que la forjan desde un programa que llamaremos ideario político. Ese ideario resume la idea de nación, los medios para lograrla y las estrategias. El ideario de nación es la identidad teórica de la nación. La nación es el *sí mismo* que nutre la identidad y que asume el modo de organizar la vida de un colectivo. Tal ideario se apoya dialécticamente en un imaginario incardinado en una utopía que funciona como el esquema que guía la acción.

La identidad nacional como esquema se encarna en individuos y grupos concretos que la comparten y difunden. Dichos grupos se organizan en movimientos que llamaremos nacionalismos. Estos movimientos, pese a que hemos dicho que en su origen responden a ideales vinculados con las promesas de la modernidad y el desarrollo industrial, prenden fuego en otros lugares, en los que, si bien no existe la condición industrial, la promesa utópica de una sociedad libre, soberana, igualitaria resulta seductora, pues subrepticamente conlleva el reconocimiento del derecho a existir dignamente.

Ya Gellner, un importante teórico de la nación, al establecer como factor decisivo y clave del fenómeno nacional, el desarrollo industrial, advierte que no se trata de una explicación mecanicista. Para que el nacionalismo prenda en un área determinada no es indispensable que haya sufrido el impacto de la

³⁶⁰ SAID, E. W: “Cultura, identidad e historia”, p. 41.

industrialización. Gellner reconoce que en algunos casos la aparición del nacionalismo puede explicarse por razones de contaminación ideológica. En dicho caso, el elemento detonador puede ser la etnia, la religión y nos ilustra con los casos del nacionalismo griego y serbio para los cuales el cristianismo ortodoxo funcionó como el cuerpo conductor de la ideología nacionalista³⁶¹

El nacionalismo es un fenómeno político complejo pues en él se articula ideología y utopía. Como ideología es una fuerza legitimadora desde un imaginario en el cual los individuos se representan y aspiran a definirse e identificarse. Como utopía es la fuerza que impulsa a la acción. El nacionalismo, pese a ofrecer caras diferentes, comparten elementos comunes y fundamentales: supone la invocación de la cultura, la etnia, y la historia compartida, real o imaginaria, que puede o no coincidir con la existencia de un Estado.

La fusión de tales ámbitos en un imaginario, deviene utopía e ideología, y puede dar lugar a la práctica del poder y la autoridad. Es aquí cuando la identidad puede erosionarse, al quebrarse la relación entre la idea y la práctica. Esto puede originar efectos adversos al proyecto o, como hemos dicho, inauténticos. Puede reducirse a ser un mero instrumento de dominación social, en detrimento del proyecto original. Reducirse a ser proyecto vacío de ideario e inflado de símbolos y acciones. La historia nos ofrece continuamente ejemplos de ello.

Así, la nación como estructura, puede convertirse en un proyecto fallido, en un homúnculo de nación. Pasar de ser un invento poderoso, producto de la realización de una utopía, a ser una ideología enmascaradora, instrumento de dominación social, e invertir todo el esfuerzo estatal, no en el desarrollo y promoción de la nación, sino en poner en marcha una serie de mecanismos y estrategias para ejercer el control social y el ejercicio del poder. De tal modo que el gobierno se convierta en demagogia, las leyes en instrumento legal de su acción, la educación, la iglesia y la cultura en vehículos de legitimación y la historia, en símbolos selectos para la validación de la praxis demagógica.

Las funciones del Estado y del gobierno han sido un asunto que ha

³⁶¹ Cf. más detalles en HALL, J. A. (ed.): *Estado y Nación*, pp. 9-12.

cochado diferentes roles en la historia de la fundación de las naciones. Para los nacionalistas europeos de los siglos XVIII y XIX, el Estado era un mal necesario, tanto marxistas como liberales, lo concebían como un momento de paso para poner orden, mientras se alcanzaba la utopía de un mundo que caminase solo, ya fuera porque había conquistado la igualdad, por el mercado o por la lucha de clases. Al respecto Juaristi, en su Introducción al libro de Hall, *Estado y nación*, nos refiere ejemplos interesantes sobre esta articulación ideológico-utópica en la concepción de la función del Estado y sus efectos en dos modelos de estructuras políticas. Cita para ello al poeta W. H. Auden, quien nos dice:

“Nunca he conocido a un intelectual de izquierda para el que el verdadero atractivo del Comunismo no resida en la romántica promesa de que con su triunfo el Estado se marchitaría’. -Y luego, nos advierte Juaristi-, “los nacionalistas -y sobre todo sus intelectuales- parecen creer en una utopía semejante. El Estado sería solo una fase transitoria hacia la comunidad igualitaria y armónica, libre y fraterna, que no precisara ya de instrumentos de dominación social”³⁶².

En el caso de la utopía hispano-americana, la función del Estado, no es la misma que la concebida en el ideario romántico liberal. Basta ver las cartas de Simón Bolívar, para percatarse de la diferencia. En su ideario nacional la Gran Patria debería fundarse en un Estado fuerte, cuasi dictatorial. Como vemos, las experiencias históricas producen horizontes de apropiación diferentes, que permiten convivir a ideologías, cuyos universos simbólicos se ajustan a utopías que comparten una misma carencia como punto de partida: en el caso del nacionalismo, las promesas de igualdad, soberanía, libertad, pero que derivan en programas e idearios que guían concretamente la acción en diferentes sentidos. Esto hace que surjan idearios nacionales y naciones diferenciadas en sus dinámicas y concreciones. Incluso que entre los seguidores de un mismo movimiento nacionalista se comparta la misma ideología y utopía, pero no se concreten los medios necesarios para lograr dicho fin y se generen conflictos

³⁶² JUARISTI, J: “Prólogo” a HALL J. A. (ed.): *Estado y nación*, p. 10.

que se arrastran de manera insuperable. Incluso en los liberales, la idea de un estado liberal se ha presentado para diferentes versiones sobre la función del Estado y el estilo de gobierno, derivando en modelos nacionales diferentes.

No obstante, mucho de lo que propicia el surgimiento de una nación, no solo es obra de los nacionalistas de cada región. Sería iluso asumirlo. El mundo nacido de la modernidad y la industrialización ha sido el principal motor, una fuerza que moderniza las regiones para articularse en ellas y hacerlas entrar a su engranaje. Y ese motor puede ser fuente de conflicto o de homogenización con efectos beneficiosos o trágicos, como las limpiezas étnicas, los procesos de escolarización y capacitación de la población para insertarlas en los procesos de producción industrial. Unas nuevas relaciones de producción y política que en muchos casos, más que mantener unos rasgos culturales tradicionales, los reinterpretan o refunden creativamente. Eric Store nos dice al respecto que “la nacionalización de las masas que convirtió los ‘campesinos en franceses’ no era únicamente el fruto de una política intencionada de las elites, sino también consecuencia lógica de la modernización general”, pero no por ello deja de reconocer “el papel que las elites culturales desempeñaron en la creación de una cultura nacional, como en el fomento de la conciencia nacionalista y la capacidad de tuvieron de cambiar el público de sus discursos, pues se dirigían únicamente al sector burgués, y no al obrero, por lo que fueron conscientes de que el no incorporarlos daba como resultado una nación inacabada”³⁶³.

Tal reflexión es del todo oportuna, pues nos coloca frente a otra condición importante en el desarrollo y consolidación de las naciones: el proceso constante de interpretación del contexto y la situación, a fin de reflexionar sobre los efectos de la aplicación de una estrategia en función de una utopía y de una ideología. También nos muestra la articulación entre historia, cultura e identidad. De una identidad que se robustece en el proceso o queda fragmentada y cuyas piezas forman embudos que imposibilitan que la maquinaria nacional funcione. Nos coloca frente a los agentes y el nivel de

³⁶³ STORM, E: “Prologo” en SÁNCHEZ, Juan Carlos: *La Nación inacabada. los intelectuales y el proceso de construcción nacional*, 1914, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 2008, p.18.

conciencia que pueden ejercer en el proceso.

El caso español es interesante y cercano a nuestra región. Nos permite observar el papel que los intelectuales de la generación del 98 y de 1914 jugaron como intérpretes, vehículos y promotores de un imaginario articulado coherentemente en un ideario de nación española. Ambos grupos fueron coherentes en su visión del programa a seguir; vislumbraron que la igualdad era posible fortaleciendo al pueblo, como totalidad constitutiva. Por ello se dirigieron hacia las capas populares para fortalecer la opinión pública. Escribieron en la prensa obrera y antes, incluso, trabajaron en la escolarización de dicho público como receptor de su discurso escrito, de su programa de acción y de su visión de la nación.

España también nos aporta otro elemento importante: la diversidad. Las cinco regiones que Laín Entralgo identifica y que deben ponerse de acuerdo para poder seguir adelante como proyecto común. También en el caso de América y, por tanto, en el nuestro, la multiculturalidad, para el proyecto nacional se ofrece como obstáculo a resolver.

La *España invertebrada* de Ortega y Gasset es una muestra de reflexión y análisis del proyecto nacional y de la identificación de los problemas a erradicar desde un programa nacional. En este ensayo observamos claras advertencias: no caer en rápidas, superficiales y, por tanto, equívocas apreciaciones de los problemas nacionales. Ello se descubre en el análisis de la compleja relación entre las masas, las regiones y sus particularidades y las minorías directoras en función de la vida pública y la vida nacional:

“He intentado en él sugerir que la actualidad pública de España se caracteriza por un imperio casi exclusivo del particularismo y la táctica de acción directa que le es aneja. A este fin convenía partir, como el hecho más notorio, del separatismo catalán y vasco (...) Catalanismo y bizcaitarrismo no son síntomas alarmantes por lo que en ellos hay de positivo y peculiar -la afirmación ‘nacionalista’-, sino por lo que en ellos hay de negativo y común al gran movimiento de desintegración que empuja la vida toda de España (...) Estos separatismos de ahora no hacen sino continuar el progresivo

desprendimiento territorial sufrido por España durante tres siglos. Luego convenía hacer patente la identidad que bajo muecas diversas, existe entre el particularismo regional y el de las clases, grupos, gremios. Si se advierte que un mismo rodaje de últimas tendencias y emociones mueve el catalanismo y la actuación del Ejército -dos cosas a primera vista antagónicas-, se evitará el error de localizar el mal donde no está. La realidad histórica es a menudo como la urraca de la pampa, *que en un lado pega los gritos/ y en otro pone los huevos*³⁶⁴.

Más adelante, Ortega nos revela las virtudes que permiten a un dirigente llegar a la masa, a fin de organizarla como grupo nacional. Nos dice que entre las virtudes, una fundamental es la capacidad de llevar el discurso nacional al pueblo, de modo que éste público se reconozca en él, confíe y le siga, es una de las más grandes fuerzas, pues son capaces de traducirse en mitos colectivos con los que se identifican³⁶⁵. Estas ideas nos pone al tanto del papel de la cultura y de la relación entre los intelectuales y el pueblo como aliados de un proyecto “común” al que tienen que contribuir fundando o consolidando la nación imaginada, desde la creación de un ideario coherente con el imaginario nacional y la capacidad de diálogo y acuerdo entre los grupos.

“Un análisis acerca de los debates intelectuales alrededor de 1900, desde la perspectiva de la preocupación fundamental sobre la construcción nacional, tiene varias consecuencias. Primero, se pone de manifiesto que no hubo tanta diferencia entre la generación del 98 y la del 14. Los miembros de la dos generaciones intentaron fomentar la conciencia nacional, y esto era una preocupación central tanto en sus ideas como en sus actividades³⁶⁶”.

Lo anterior nos ilustra que la nación supone un acercamiento al fenómeno

³⁶⁴ Cf. ORTEGA Y GASSET, J: *España invertebrada. Bosquejos de algunos pensamientos históricos (1921)*, O.C., t. III, Alianza Ed. Madrid 1983, p. 89.

³⁶⁵ “En las horas de historia ascendente, de apasionada instauración nacional, las masas se sienten masas, colectividad anónima que amando su propia unidad, la simbolizan y concretan en ciertas personas elegidas, sobre las cuales decanta el tesoro de su entusiasmo vital”. Op. Cit., p. 92.

³⁶⁶ STORM, E: Op. Cit., p. 19.

histórico, político, cultural e identitario como un todo, como una estructura que interactúa, de forma inseparable, a fin de descubrir en ella las claves e intención de cada caso. Lo que invita a tomar en cuenta todo el juego de la dinámica de tal totalidad, evitando caer en esquemas de análisis, que más que fórmulas científicas son nuevas ideologías en las que priva más su rasgo legitimador y dominador. Nos permite, además, darnos cuenta que ese modo de ser como proyecto de grupo que hemos llamado “nación” articula varios planos: el plano de la vida pública, la vida cultural, política, histórica y personal. Instancias que viven en tensión, y que son fuerzas de la historia, que pueden contribuir a sentirse como extraños en razón de las contradicciones que pueden generarse.

El sentirse “un solo cuerpo” viene de la capacidad de articular lo público con lo privado, de generar confianza, de que la masa se haga pueblo y se sienta representado, tal como lo advirtió Ortega y Gasset. De lo contrario priva el recelo y la desconfianza, que resulta en lo que llamaríamos una relación paranoica entre dirigentes y dirigidos. El hombre sería solo un “caparazón de hombre” ³⁶⁷. Una condición que resulta más profunda en las regiones que presentan un mosaico más diferenciado y distanciado étnica, cultural e históricamente, de tal suerte que demande un trabajo concomitante de conciliación, basado en muestras de confianza recíproca entre los llamados a formar la nación.

Y es que si la nación es la casa donde se habita, debe compartirse una comodidad y concordia entre la vida personal y el ser de la relación. No pueden estar reñidos, no puede el ser personal sentirse solo, perdido, avasallado, olvidado, malquerido, no integrado. Expectante de promesas siempre postergadas. Ello culmina en un ser paranoico, huraño, ajeno y enajenado de la relación. Podemos preguntarnos, qué nación puede consolidarse desde allí.

Los años noventa nos permitieron asistir a los holocaustos desatados en

³⁶⁷ Ortega nos habla precisamente de que “Este hombre-masa es el hombre previamente vaciado de su propia historia, sin entrañas de pasado y, por lo mismo, dócil a todas las disciplinas llamadas «internacionales». Más que un hombre es sólo un caparazón de hombre constituido por meros idola fori; carece de un «dentro», de una intimidad suya, inexorable e inalienable, de un yo que no se pueda revocar. De aquí que esté siempre en disponibilidad para fingir ser cualquier cosa”. ORTEGA Y GASSET, J: *La rebelión de las masas*, en O.C., vol. IV, Alianza Editorial, Madrid 1983.

aquellas naciones que estuvieron unidas únicamente por la ley y el orden puramente político, pero no lograron consolidar un ideario común y una identidad compartida. Solo eran una mueca de identidad nacional que funcionó como olla a presión que caldeó los resentimientos, la desconfianza y desató al final un separatismo que culminó en sentimiento de odio-venganza que llevó al genocidio y a la hecatombe nacional. Hemos de comprender como fundamental el matrimonio entre Estado y cultura, entre política y mundo de la vida, entre el ser nacional y el individual; como un acuerdo justo, consentido y negociado, entre todas las involucradas, un dar y renunciar a algo por todos, como muestra de buena voluntad y matriz de confianza, como condición de posibilidad.

Gellner, en su libro *Nacionalismo*, analiza en el capítulo “el matrimonio, el Estado y la cultura”, el caso concreto de cuatro zonas de Europa occidental. Este autor habla de un matrimonio consuetudinario entre Estado y cultura, aún antes de la época de los nacionalismos y de que la lógica interna de la sociedad moderna decretara que estaban hechos el uno para el otro. Emparejamiento que no era exactamente perfecto, pero no fueron excesivos los obstáculos, así que llegado el nacionalismo, esas zonas de Europa no registraron grandes cambios. La historia les permitió disponer de un Estado mucho antes incluso de que necesitaran reivindicarlo. Mientras en el caso de la zona oriental del área costera, no ocurrió así: “la novia aguardo ataviada para la ocasión ante el altar durante mucho tiempo, pero aun así no acudió ningún novio” Y aclara un poco más adelante: “durante mucho tiempo hubo una cultura superior disponible para alemanes e italianos”³⁶⁸.

Debemos preguntarnos, qué ocurre en las zonas que fueron sometidas al maltrato, violación o asesinato de la novia y la novia fue transformada en esclava, sierva o concubina de tercera clase en una casa que dejó de ser suya, para ser considerada propiedad de un señor que no la reconocería directamente. De esta relación fue lentamente surgiendo una relación mediada por la muerte, el saqueo, abandono y marginación. ¿Qué hogar podía surgir de allí?, ¿qué tipo de Estado aconteció?

Basta observar algunos modelos que la historia nos ofrece. El caso del

³⁶⁸ Cf. GELLNER. E: *Nacionalismo*, Ed. Destino, Barcelona 1998, pp. 98 y 100.

modelo anglosajón que operó en la parte del Norte de América con el exterminio y anulación de las culturas y comunidades nativas. El caso de la Unión Soviética y los países del Este, sobre quienes se impuso; el caso del modelo Azteca y sus relación con las culturas sometidas a su dominio, que culminó con la alianza de sus vecinos con los conquistadores hispanos; el modelo del Imperio Inca, que respetó en el proceso la cultura de los sometidos, lo que condujo a una relación más armónica. Y el modelo de colonización española y portuguesa, del cual nos dice Said, que fue más bien descontrolado, a la deriva y negligente³⁶⁹.

De los procesos descritos, resultan diversos modos de vinculación de los diferentes momentos y componentes que configuran el mundo. Si bien los ejemplos expuestos no corresponden a procesos que devienen naciones, son ejemplos de diferentes modelos de relación: Estado-cultura, en los mundos surgidos que son de todos conocidos por su historia y sus efectos.

Vamos a concluir esta aproximación al concepto de “imaginario nacional” con una visita al ideario de nación. Lo primero que conviene advertir es que consideramos que debe ser el resultado de un proceso hermenéutico del grupo que se yergue como elite dirigente, enmarcado entre las fronteras imprecisas de la ideología y la utopía. El principal desafío es lograr que un pueblo se convierta en sociedad civil, y los habitantes en ciudadanos. El éxito de estas líneas de acción determina la consecución del proyecto nacional en su conjunto. En segundo lugar, el ideario debe poseer el poder de negociar y acordar las estrategias, los objetivos, para llegar a la meta y mantenerla; y no solo compartir una misma ideología y sueño. Debe ser capaz de incardinarse en el devenir vital de los colectivos y encarnarse en ellos como identidad y como clave hermenéutica y, por tanto, dispositivo de la acción y colaboración consensuada y sobre todo querida. Y, sobre todo, debe recoger las necesidades y problemas fundamentales del sentir colectivo. Subir desde el alma de cada colectivo, para integrar el proyecto nacional. Solo así, el pueblo se sentirá llamado a apropiárselo y colaborar en la consolidación de un sentido

³⁶⁹ “Mientras los anteriores colonizadores consideraban sus remotas propiedades como algo que debía ser explotado y luego quizá- como en el caso de España o Portugal- librado más o menos a su suerte”. SAID, E. W: “Cultura, identidad, historia”, p. 41.

de unidad, solidaridad y confianza nacional. Una identidad sólida capaz de poner en marcha la maquinaria nacional.

De una utopía crítica, anegada de ideología, entendida como fuerza para la acción; surge un ideario o plan de acción, unos fines, una idea en nombre de la cual se actúa. Se va forjando así la identidad. Un texto o tejido de sentidos, que devienen sentimiento y actitudes, que portan un mensaje que nos mueve a la acción. De esta manera se modula el carácter de la cultura, la acción, la historia, la identidad. Podemos hablar de identidades históricas, culturales, personales, colectivas, nacionales, patrióticas en relación dinámica e implicativa.

Hablar de la identidad del civilizador, del sometido, del esclavo, del conquistado, del héroe, del salvador, del forajido, del subversivo, etc., es hablar de sus respectivas culturas, políticas e historias, de las relaciones endógenas y exógenas. La identidad es, pues, resultado de un proceso constante de encuentros y desencuentros. De un diálogo o imposición, de una negociación, interpretación y síntesis del conjunto de voces, que producen esa imagen de sí, que puede ser más o menos auténtica en función de las posibilidades vitales y de los proyectos que cada individuo o grupo logre configurar. La identidad es una labor colectiva, como el ideario una estrategia consciente que solo surge y alcanza su autenticidad en la práctica intersubjetiva.

De esa dinámica pueden surgir proyectos auténticos o inauténticos. El mejor remedio contra la inautenticidad es la imaginación creadora y la vigilancia. Pero ello supone otra relación dialéctica entre imaginación y reflexión, una relación complementaria y necesaria, que permita el distanciamiento, la asunción de los presupuestos, y su compromisos, con intereses, tradiciones, la responsabilidad con sus orígenes y consecuencias. Cuando hablamos de proyecto, ello supone un ideario, es decir que proyectamos al futuro un sistema de concepciones de lo que esperamos. Eso no implica que sea integrador o busque el consenso, puede ser auténtico y estar en función de intereses particulares, egoístas y destructivos de la convivencia.

Un proyecto auténtico debe activar, al menos, una evaluación de la

situación, de los recursos y de las capacidades, un anhelo poderoso para modelar la realidad y su resistencia, desde nuestras potencias. Tales son los componentes de un ideario de nación. A diferencia del imaginario, el ideario es la conclusión de la relación entre un imaginario, su experiencia, su reflexión y lectura del mundo del que se erige y desde el cual se evalúa las estrategias de acción, las metas y el escenario probable. Es resultado de una tarea de explicarse y comprender el mundo. Ideario nacional es un plan de construcción de una empresa que es el vivir humano. Como plan supone unas premisas: unos motivos, unas razones, que legitiman el proyecto en sus fines y sus intereses, unas líneas de acción, unos medios y recursos. Éstos deben basarse en una evaluación, identificación de problemas y soluciones, un programa de acción, unos agentes dispuestos para la acción, unas capacidades y recursos, unos beneficios, un proceso de elaboración, una evaluación de obstáculos y de aliados, fuentes, y acceso a ellas, un tiempo, un proceso. Hay unos agentes que lo elaboran, que lo divulgan, ponen en marcha, evalúan.

El ideario también puede ser un conjunto de ideas sin fundamento, basadas en una evolución e identificación de problemas y soluciones sin base reflexiva, sin conciencia de los prejuicios y tradiciones que legitiman modos de la acción, procesos y la ideología legitimadora de un poder y una autoridad. Un vacío cultural sin análisis desde lo real y posible. Con intereses ocultos para los mismos interesados. En definitiva, una ideología en sentido peyorativo.

En su sentido positivo, el ideario de nación es un plan que tiene una agenda de trabajo para fundar naciones, al calor de lo que hemos llamado el espíritu nacionalista. Los nacionalismos, como hemos visto, son fuerzas que no necesariamente desintegran, como muchas veces se ha querido considerar. Pueden ser fuerzas aprovechables, reclamo ante la falta de reconocimiento, denuncia de injusticias o de ausencia de respeto, reclamo de diálogo y consenso para convivir con la diferencia.

Un ideario es un plano de construcción, una forma de estructurar la funcionalidad y relaciones de poder. El ideario de nación, si se propone como aspiración históricamente modelada desde un esquema exclusivamente dominador, es una aspiración por principio inauténtica. Pues se parte de la cura

antes de evaluar el problema. Como modelo nacido en correspondencia con el pensamiento moderno y el modelo de producción industrial que hoy conocemos y su necesidad de desarrollo ilimitado de tecnología, recursos ilimitados, mercados infinitos, consumo ilimitado, es una ideología de homogenización de todos los territorios para bogar a sus anchas en ellos. Una promesa seductora que emana escenarios surgidos de las necesidades inherentes a su progenitor. Puede surgir de un entusiasmo irreflexivo emanado de identificarse con las promesas de que la idea de nación se ha cargado desde la modernidad. Un modelo identitario ofrecido como lo deseable, y que puede incorpora como lo deseable, irreflexivamente.

Es ahí donde radica el problema: en la falta de reflexión suficiente, de imaginación suficiente, en la prisa que impone la industrialización, en las conveniencias de unas elites que enmascaran sus intereses en una promesa seductora de libertad, igualdad, soberanía, propiedad, justicia, y la ofrecen a poblaciones carentes de todas ellas.

En el caso de Latinoamérica, estas ideas prenden rápidamente. Pese a que el contexto latinoamericano no ofrece las condiciones adecuadas y el proceso se traduce a una realidad contradictoria. Pues las circunstancias reales se imponen desafiando a la idea y termina realizándose, en contradicción con ella. Es el caso de Simón Bolívar, que solo lo veía posible desde un gobierno dictatorial, la libertad se impone por la fuerza, la igualdad por la desigualdad, y la soberanía sin autonomía.

Veremos más adelante cómo sus intelectuales se debatían respecto al lugar y función de las etnias no europeas y cómo muchos asumieron posturas radicales que apuntaban a la eliminación de los indígenas y a su identificación como problema para el progreso de la patria.

El ideario romántico de nación supone homogenización, invención, rememoración de héroes, de un pasado glorioso, de la tradición. La construcción de instituciones fuertes, líderes templados en esas tradiciones e instituciones. Un Estado fuerte implica estrategias para lograrlo, y como hemos visto en el apartado anterior, algunas son de genocidios, otras de conquistas y luchas, otras de un plan organizado por una elite de tradición intelectual,

orgullosa de dicha tradición. La clave ha estado en la capacidad de crear y mantener un escenario, de imaginar, idear, negociar, colaborar, confiar, reflexionar. Un escenario en el cual las voluntades libres se identifiquen y marchen más o menos al unísono. O de imponerse y eliminar. Esos son los dos caminos que hemos visto. La pregunta es si caben otras rutas.

En América cristaliza un ideario político opuesto a la realidad objetiva de la región. Un mundo que se caracteriza por ser antagónicamente diverso. Desvertebrado social, política, étnica y culturalmente. La cuestión es la de saber cómo se erige desde allí una identidad, cómo se convierte en esquema de acción y de qué tipo de acción; cómo se llega a una población tan heterogénea, con intereses que no convergen, en un mundo abandonado a su suerte, que solo comparte la experiencia del modelo colonizador, que lejos de integrar, ha dividido. Un mundo que se vive como espacio para el saqueo y el lucro personal, habitado por esclavos, criollos y nativos que configuran su identidad frente a un sin fin de señores: encomenderos, peninsulares, que gobiernan en nombre de un rey que nunca ven y que no logra protegerlos de los abusos. Un mundo que también supone grupos nativos, provenientes de diferentes experiencias de organización política, desde las jerarquías señoriales a las tribales de mayor libertad, que sobreviven afectados por los movimientos de poder colonial, de poblaciones ladinas, rivalizando entre ellas por arribar a una cuota de reconocimiento y que no son aceptadas ni por los blancos, ni por los nativos, de criollos que aspiran al poder, violan las leyes como modo de vivir, y desprecian a los nativos, pero son despreciados por los peninsulares.

Un mundo compuesto por grupos que forjan su identidad de cara al antagonismo, las rivalidades y culturas que se anulan unas a otras, y van colocándose en diferentes lugares económicos y sociales gracias a su origen cultural y color de piel, astucia o negociación con los poderes dominantes. Lugares donde son marginados; regiones donde el ámbito que mayor fuerza unificadora despliega es la lengua y la religión, negociada y procesada por todos los actores de aquel relato que comparten.

Conviene saber también cómo viven las elites y los subordinados que

emanan de tal contexto los ideales de libertad, de democracias, de soberanía, de propiedad privada, igualdad. Cómo se organizan para la cristalización de tales ideales; cómo se vinculan, colaboran o negocian. Cómo se ven o interpretan el papel de ciudadanos; cómo se apropian de las categorías que componen el hecho nacional y se reparten los papeles y espacios, su nivel de protagonismo; cómo se van incorporando al proceso y apropiándose del ideario; cuáles son sus horizontes de lectura e interpretación del ideario nacional; qué discurso va surgiendo, qué lectura hacen y cuáles son las claves hermenéuticas que poseían para interpretar su propio relato.

Son problemas complejos. Sin embargo, podemos acceder al ideario que produjeron, en sus productos discursivos, y en su historia trazada. Y con ello interpretar ese mundo tal como fue interpretado y ejecutado y saber hasta qué punto los efectos son coherentes con la medicina, como se han ido reinterpretando, conquistando en su *sí mismo*, desde ese otro extraño y ajeno. De este modo, el ideario de nación cristaliza en una lectura hermenéutica y se vuelve clave hermenéutica.

C. Categorías implicadas en el hecho político

Hemos optado por la estrategia de construir estas categorías considerando diferentes puntos de observación y ángulos: origen, extensión, sentido y funcionalidad. Las hemos de considerar desde dos miradores; por un lado, desde la unidad dinámica co-determinante de cultura e historia. Una unidad configuradora, de cuya dinámica interna emerge la identidad, y las formas de organización y control del poder de la vida comunitaria. Por otro, desde el mirador del fenómeno nacional. Este doble mirador nos resulta productivo en cuanto favorece la comprensión de dichas categorías. Vamos ahora a aproximarnos a cada una de ellas.

1. Cultura e identidad

La cultura es un término relacionado con la función, lugar y grado con el que esta segunda naturaleza del hombre se ha desarrollado históricamente. Ya sea en la sociedad pre-industrial o post-industrial, ya sea que refiera a una dinámica de lo popular, de lo oficial o de una elite social; la cultura ha tenido diversos sentidos y ha supuesto diversas voces, no siempre armoniosas y homogéneas. Bajtín, nos dice que las distintas voces de lo popular mantienen una relación de diálogo. Habrá que ver si esta misma relación es la que se mantiene entre lo popular, la elite y lo oficial. En principio diremos, en coherencia con lo ya adelantado, que la cultura es ese gran texto que reúne las posibilidades creativas y capacitaciones del vivir humano que se articula y tensa generando fuerzas dinámicas y productos en el tiempo y el espacio. Según la Declaración de la UNESCO de 1982:

“La cultura da al hombre la capacidad de reflexionar sobre sí mismo. Es ella la que hace de nosotros seres específicamente humanos, racionales, críticos y éticamente comprometidos. A través de ella discernimos los valores y efectuamos opciones. A través de ella el hombre se expresa, toma conciencia de sí mismo, se reconoce como un proyecto inacabado, pone en cuestión sus propias realizaciones, busca incansablemente nuevas significaciones, y crea obras que lo trascienden”³⁷⁰.

Esta declaración acoge una definición de cultura que combina varios ángulos de comprensión, pero sobre todo, carga sobre la cultura el peso de lo específicamente humano; por otra parte, es un enfoque que cabe dentro de las concepciones *ideativas* de la cultura, es decir, como sistema de ideas. Lo cierto es que la cultura, concebida como un conjunto de pautas de comportamiento aprendidas y transmitidas no genéticamente, se consideró por mucho tiempo un rasgo exclusivamente humano; pero las últimas investigaciones acerca de los primates, muestran pautas de comportamiento transmitidas socialmente en dichos grupos animales, por lo que se ha puesto en duda tal exclusividad.

Es interesante preguntarnos por el origen del término cultura, por sus

³⁷⁰ Declaración de México sobre las políticas culturales. Conferencia mundial sobre las políticas culturales, México D.F., 26 de julio - 6 de agosto de 1982. http://portal.unesco.org/culture/es/files/35197/11919413801/mexico_sp.pdf/mexico_sp.pdf

contextos de uso y por aquél en el que se transforma en una categoría científica, para seguirle la pista al desarrollo y a las diversas acotaciones científicas. Es sus usos arcanos, nos encontramos que el término resultó de una desviación semántica, una metáfora que murió por el uso y pasó a concepto, que fue elevando a categoría científica a la medida del mundo que se ensanchaba y se tornaba más complejo. Ya desde la antigüedad se comenzó a usar como resultado de un desplazamiento de su sentido original de cultivo de la tierra, para referir la actividad del cultivo del espíritu y de las facultades intelectivas. Este sentido de cultivo fue el primer uso. Etimológicamente, el término proviene del latín del *cultus*: “acción de cultivar o practicar algo”³⁷¹, derivado de *colere* cultivar, cuidar, practicar. En el siglo XIII se utilizaba todavía para referirse a una parcela cultivada. En el siglo XVIII se aprecia una transformación de su sentido para designar el objeto o producto cultivado o cuidado, acepción que todavía pervive en vocablos como agricultura, piscicultura, etc. La acepción metafórica data de mediados del siglo XVI y alude al cultivo de cualquier facultad. Si bien, esta acepción metafórica no se generaliza hasta el siglo XVII.

A tal uso del término le siguió la carga semántica que suponía desigualdad y oposición entre cultura y naturaleza. Lo que llevó a distinguir con “cultura” el rasgo de lo propiamente humano. Dicha usanza comenzó a establecerse a partir del siglo XVIII. Desde entonces se emprendió una diferenciación entre la cultura y el orden natural, que se adjudicó, con exclusividad, al carácter distintivo de lo humano.

Por esa época también, bajo las ideas ilustradas, se introdujo el concepto de culturas civilizadas, para referirse a un nivel de alta cultura o de cultura superior. Se implantó, así, la idea de civilización y barbarie en el pensamiento político, pero sobre todo, ideológicamente se utilizó para legitimar acciones y concepciones. El romanticismo elevó la cultura a una condición de sumo valor como rasgo fundamental de un colectivo, “una muestra de la genialidad de la nación” dirá Herder. En la lectura del proceso político Latinoamericano, la idea

³⁷¹ Para una información histórica de la evolución del término Cf. COROMINAS, J: *Breve Diccionario etimológico de la Lengua Castellana*, Ed. Gredos, Madrid 1987 (4), Voz CULTO, p. 185.

de cultura, entendida como civilización opuesta a la barbarie, se utilizó para justificar, sin mayor reflexión crítica, el proceso histórico como resultado coherente de una región bárbara incapaz de madurez política³⁷².

Hacia finales del siglo XIX, la distinción entre culturas civilizadas y no civilizadas fue perdiendo vigencia. Para entonces la cultura era objeto de múltiples intereses filosóficos, políticos y científicos. En el contexto del siglo XIX se eleva al estatuto de objeto de las ciencias sociales, seducidas por la maravilla a la que apuntaba: aquella parte del mundo humano que no emerge de lo genético, aquello que nos diferencia de la naturaleza. Las primeras concepciones sistemáticas de “cultura” estuvieron afectadas por la visión lineal, finalista y progresista de la historia que muchos pensadores modernos propugnaban y que afectó la idea misma de cultura.

El desarrollo de las ciencias sociales en el siglo XIX dio lugar a considerables esfuerzos para comprender ese hacer particular, sofisticado y no genético de los seres humanos. Muchos de dichos esfuerzos se concentraron en explicar el origen de la cultura. Tal es el caso de la teoría del “punto crítico”, que estableció la relación proporcional entre desarrollo del cerebro como motivación de la capacidad de la cultura. Los descubrimientos actuales han puesto en entredicho dicha posición³⁷³. Hoy se acepta que evolución física y cultural acontecieron en mutua interacción. La primera elaboración rigurosa de la idea de cultura fue la de Edward B. Tylor, elaborada hacia finales del siglo XIX con la publicación de su libro *Primitive Culture* (1871), una visión que ha marcado a las actuales definiciones. Para él la cultura es “eso todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, la costumbre y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad”³⁷⁴.

Actualmente pueden identificarse dos frentes desde donde se ha abordado el horizonte cultural: el sociológico y el antropológico. Para los

³⁷² Cf. MARTÍNEZ PELÁEZ, José Severo: *La Patria del criollo*, Ediciones En Marcha, México 1994 (13), cap. V. Cf. también CUEVA DÁVILA, Agustín: *El desarrollo del capitalismo en América Latina*, Siglo XXI Editores, México 2004 (19), p. 31.

³⁷³ Cf. DUNCAN MITCHELL, G. (ed.): *Diccionario de Sociología*. Ed. Grijalbo, México, 1986, p. 58.

³⁷⁴ TYLOR, E. B: *Primitive Culture*, Ed. Harper Torchbooks, New York 1958, p. 1.

sociólogos, la cultura es el contexto de los aspectos ideacionales de la conducta. Los antropólogos difieren de los sociólogos, pues han concebido la cultura como su objeto de estudio y, por ende, no han limitado su uso a dichos aspectos. “Por consiguiente su concepto nuclear ha sido el de uso (*custom*), es decir el de las formas tradicionales y regulares de hacer las cosas esto se refiere a la conducta y a rasgos que incluye además los factores materiales como edificaciones, forma de tejer, etc. Según esta definición la cultura es un conjunto de usos y rasgos”³⁷⁵.

Las teorías generadas desde cada enfoque han diferido sobre el origen y difusión cultural, unas consideran que los hombres son semejantes y que problemas semejantes generaron respuestas semejantes y eso explica las similitudes. Otras suponen que la mayoría de los rasgos fueron inicialmente inventados y luego se difundieron. Estas son concepciones fragmentarias de la cultura. Algunos, como Malinowski, han recomendado el estudio particular de las culturas, mientras otros se han decantado por el estudio de la totalidad³⁷⁶. En nuestro caso, nos interesan los enfoques antropológicos, la elección no supone que consideremos menos importantes las aportaciones derivadas del campo sociológico. Vemos en la reducción del campo una ventaja productiva para comprender el fenómeno cultural, dada la dificultad de abarcar mucho y llegar a un término cuya laxitud no nos permite operar, más aun encontrándonos en un campo minado de paradojas a la hora de establecer los vínculos y formas de operar entre las esferas de lo individual y lo social, lo público y lo privado, las expresiones materiales y los sistemas simbólicos.

La ventaja de restringir para avanzar, consiste en ubicarnos en un ángulo coherente con nuestro enfoque general: los sistemas simbólicos. Razón por la que hemos optado a favor de las ventajas que ofrecen los análisis antropológicos que piensan la cultura como un lenguaje, así hemos seguido en acuerdo con la posición de Keesing la búsqueda de la cuestión de los universales antropológicos, por los cuales nos hemos decantado, no sin cierta cautela y moderación. Lo que supone cuidar de no separar el mundo cultural de

³⁷⁵ Cf DUNCAN MITCHELL, G. (ed.): *Diccionario de Sociología*, p. 59.

³⁷⁶ Op. Cit., p. 60.

los componentes cognitivos, biológicos y de la fisiología del cerebro.

En este sentido, y sin querer que se conciba como un concepto acabado, conviene hablar más de culturas que de cultura, y de entenderlas, en un segundo momento, para profundizar en su comprensión como constructos relativamente flexibles e intercomunicados de pautas, modos y productos materiales, que surgen de la interactiva dinámica vital entre la total realidad humana y la total realidad que la envuelve. Y que pueden ser abordados como complejos textuales que funcionan como proveedoras de pautas y posibilidades para la vida y que se nos ofrecen como ámbitos de interpretación, susceptibles de ser estudiadas con todo el aparato que hemos construido.

Desde tal perspectiva, las culturas, al igual que los lenguajes, poseen sus propios juegos en contextos precisos, su nivel de competencias, sus discursos, sus géneros y su coherencia, sus variantes y sus vasos comunicantes intra e interculturalmente. De igual forma, así como el hablante no lo sabe todo de la lengua, tampoco todo usuario de la cultura, sabe todo sobre la misma, pero puede ampliarla, e incluso aprender otras. Y, lo mismo que los lingüistas, podemos estudiar el proceso de cambio en los códigos conceptuales y también en las pautas de la conducta social.

“Aunque ningún actor nativo conozca todo lo de la cultura y cada uno tenga una versión variante del código, desde esta perspectiva, la cultura está ordenada no simplemente como una colección encajados unos con otros por el analista, sino como un *sistema de conocimiento, formado y constreñido por la forma como el cerebro humano adquiere, organiza y procesa la información y crea ‘modelos internos de la realidad’*. Tal concepción de la cultura nos libera potencialmente tanto del peligro del reduccionismo cognitivo como del idealismo etéreo”³⁷⁷.

Para comprender mejor el estado de la cuestión sobre el fenómeno de la cultura, aprovechamos el resumen de los diferentes abordajes y la clasificación

³⁷⁷ KEESING, R. M: “Teorías de la cultura” en MARTÍN VELASCO, H: *Lecturas de antropología Social y Cultural. La Cultura y las culturas*, Universidad de Educación a Distancia, Madrid 2010, pp. 38-39.

que de ellos ha realizada Keesing³⁷⁸. Éste ha resumido las propuestas teóricas sobre la cultura en dos grandes grupos, distintos pero complementarios:

Las culturas como sistemas adaptativos. Esta concepción, que presenta diversos enfoques, parte de una premisa evolucionista y enfatiza el carácter más material y físico de las culturas. El problema de tales enfoques, radica en encerrarse en la pregunta por la razón de las diversas y particulares pautas culturales. Ellos ven las culturas como respuesta a los cambios y las necesidades de adaptación, por tanto las conciben como sistemas adaptativos.

Para Keesing, estas teorías comparten cuatro premisas o acuerdos sobre las culturas: son sistemas que sirven para relacionar a las comunidades humanas con sus entornos ecológicos. El cambio cultural es sobre todo un proceso de adaptación. Y se superpone a la selección natural. La tecnología, la economía de subsistencia y los elementos de organización social directamente ligados a la producción son los aspectos de la cultura centrales en cuanto a su adaptación. Los componentes ideacionales de los sistemas culturales pueden tener consecuencias adaptativas, controlando la población, manteniendo ecosistemas, etc.

Las teorías ideacionales. A diferencia de las anteriores y en contraste con ellos, los teóricos de esta propuesta ven a las culturas como universos o sistemas de ideas, y admiten tres formas de aproximación a ellas: en tanto sistemas cognitivos, no las ven como un sistema de “cosas”; sino en un sistema de organizar todas esas cosas. Como sistemas estructurales, tal es el caso de los estudios y concepciones de Lévi-Strauss. Y las culturas pensadas como sistemas simbólicos, relacionada a los cognitivistas americanos y a los estructuralistas continentales. Estos entienden las culturas como sistemas de símbolos y de significados compartidos. Keesing observa que no es difícil y poco productivo un acuerdo entre dichos enfoques teóricos, cada una presenta puntos débiles y fuertes.

Un enfoque que se sustrae de dichos frentes es el que encarna los sistemas socioculturales de pautas-de-vida-de las comunidades, expuesto por

³⁷⁸ Cf. Op. Cit., p. 15ss.

Goodenough³⁷⁹. Este concepto tiene la virtud de poder articular sin conflicto los presupuestos de los otros enfoques. De modo que los diseños ideacionales, las pautas de significado, y los sistemas de conocimiento y creencias son concebidos como subsistemas crucialmente importantes de formas-de-vida-en-ambientes, de suerte que se ofrece como una estrategia conceptual posible, aunque no necesariamente productiva. Pero Keesing estaría de acuerdo en el objeto denominado “sistemas socioculturales” y en el interés de saber cómo se desarrollan y cambian.

Finalmente, Keesing nos ofrece dos propuestas ante este complejo panorama teórico. La que supone desembarazarnos conceptualmente, adoptando el modelo lingüístico como guía, pero sin caer en el reduccionismo de atrincherarnos en el ámbito de la pura competencia lingüística y evitando separarse de los avances en áreas de la psicología, la antropología y la biología: “Estoy convencido de que si los antropólogos conceptualizan la cultura como epistemológica y lógicamente paralela a la competencia lingüística, debieran hacerlo solo dentro de un amplio interés por la ‘ejecución’ sociocultural”³⁸⁰. Aún más, Keesing, aboga por un sumergirse en la realización concreta de las culturas, es decir imbuirse de los estudios sociales y ecológicos desde los que los seres humanos actúan, y con el cuidado de no reducir la cultura a esquemas ideales y códigos, pues la cultura es algo más flexible e inasible a reducciones conceptuales, de lo contrario se resquebrajaría ante las inesperadas, respuestas que exige el vivir concreto a cada individuo.

La segunda es partidaria de interpretar más que de predecir, y trabaja en muchos frentes, lo que supone concebir las culturas como subsistemas dentro de un sistema mucho más complejo, y basar nuestros modelos abstractos en las particularidades concretas de la vida social humana. Nosotros asumimos la propuesta de Keesing, por encontrarla coherente con nuestros intereses y con nuestro horizonte teórico.

³⁷⁹ Cf. GOODENOUGH, W. H: “Cultural Anthropology and Linguistics”, en *Report of the Seventh Annual Round Table Meeting on Linguistics and Language Study*, George Town University, Washington, 1957.

³⁸⁰ Op. Cit., p. 40.

2. En los bordes del Estado-Nación

La definición de cultura que recogíamos de la obra clásica de Edward Tylor enfatizaba la dimensión social a la hora de adquirir la cultura. Hablaba este autor de un conjunto de herencias “adquiridas por el hombre como miembro de la sociedad”. Pero también la propia organización de la vida en sociedad, es decir, su articulación política forma parte de ese complejo que llamamos cultura. Nuestro trabajo tiene precisamente ahí su epicentro y, en particular, en conceptos centrales dentro de este ámbito como son los de “nación”, “Estado” o “Estado-nación”, del que ahora vamos a ocuparnos, comenzando por situar en sus justos términos estos conceptos.

Siguiendo la lógica establecida hasta aquí, entenderemos la nación como un término que apunta a un fenómeno que se va construyendo históricamente; y que emerge como un fenómeno político moderno, resultado de un cambio en uno de los constructos de la cultura. El del modo de organizar, concebir, y ejecutar el poder y control de las pautas de convivencia, resultado, a su vez de un complejo entramado dialéctico de los ámbitos, económicos, sociales y espirituales, que van cediendo y reorganizándose, dando de sí nuevas ideaciones de la vida en comunidad.

“En efecto, conviene recordar que la edificación de un estado nacional no se realiza jamás en el vacío, ni a partir de un maná que se llamaría ‘madurez política’, sino sobre la base de una estructura económica-social dada y dentro de un contexto internacional concreto, factores que no sólo determinan las modalidades históricas de cada entidad estatal más también la mayor y menor tortuosidad del camino que conduce a su constitución”³⁸¹.

Ya hemos adelantado sus vínculos directos con el despliegue del modo de producción industrial. Vamos ahora a avanzar y situarla el devenir de la nación moderna como el resultado positivo del aparente fracaso de la revolución francesa. Pues con ella se inaugura una nueva ontología, que se instaura, como lo ve Foucault, en una voluntad de revolución (social, política, económica), que pondrá un sello de allí en adelante a la dinámica del cambio

³⁸¹ CUEVA, A: *El desarrollo del capitalismo en América Latina*, p. 32.

cultural y a la manera de entendernos: “Preguntarse por la Revolución, en este sentido, es preguntarnos por nosotros mismos, por nuestra propia identidad histórico-política”³⁸². Pero, por otro lado, es un cambio que responde a las necesidades sociopolíticas que demanda la sociedad industrial y su creciente e inagotable necesidad de estructuras complejas de producción, capacitación humana y expansión constante.

Esos cambios implicados en sus campos y funcionalidades, finalmente se decantan en novedades culturales. La nación sería así el resultado de un complejo proceso de transformaciones que afectan a diversos ámbitos de la cultura, y que se concretan en el nivel político, el que a su vez termina afectando a los demás ámbitos. Como vemos, nosotros convenimos en situar las fisuras que llevan al quiebre de las pautas políticas, en los ámbitos económico-sociales. Pero dichas fisuras no ocurren al margen del ámbito de los símbolos y las ideas, sino más bien en consonancia y directamente relacionados con los ámbitos ideacionales. De modo que la nación como fenómeno político surge de un proceso en el que participan múltiples factores interactivos o fuerzas vectoriales que se conjugan, como ya lo hemos propuesto. En ellas, el factor de orden económico resulta lanzadera del proceso con sus nuevas necesidades de producir, intercambiar, situar a los productores y reubicar el consumo.

Las nuevas pautas de producción obligan a repensar toda la estructura y fuerzan a cambios que posibiliten condiciones para el despliegue de las nuevas formas económicas, sociales, ideológicas y religiosas. Unas y otras se van afectando y retroalimentando. Si hemos elegido pensar la cultura como un texto, la nación dentro de tal esquema la pensamos como un relato dentro de ese texto cultural, un discurso, que tiene sus vías de comunicación con los otros. Con ello se afectan mutuamente, lo cual no debe llevarnos a pensar en un proceso continuo, lineal, unívoco y mecánico de la historia. Pensemos mejor el proceso cultural como la constante re-acomodación de la dinámica geológica del mundo humano.

³⁸² CAMPILLO, A: “Para una crítica de la revolución: la filosofía política de Foucault”, en BELLO, Eduardo (ed.): *Filosofía y Revolución*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1991, p. 258.

Cada movimiento de acomodación puede implicar sacrificios, rupturas, desapariciones y emergencia de otras orografías vitales. Esta concepción textual nos obliga a pensarla en su carácter comunicativo, y en sus condiciones contextuales de coherencia y cohesión, existentes entre los diversos sub-discursos del gran texto cultural.

Así, la nación supone movimientos y cambios que afectan al libro de la cultura, al mundo de la vida; porque él mismo es empujado y afectado por las otras fuerzas culturales que actúan como parte del flexible entramado cultural. Por ello nos situaremos desde los modos de entender las culturas y desde él seguiremos el desarrollo del fenómeno político nacional. Vamos a distinguir diferentes aspectos. Veamos, primeramente, tres formas de comprenderla:

- Como categoría que refiere a una matriz histórico-cultural-antropológica que actúa como configurador óntico de los colectivos e individuos, generando nuevas pautas de acción, que van a su vez, modificando otras áreas de la cultura. De ahí resulta la diada sustantivo-ideacional.
- Como categoría que refiere a un dinamismo político que se funda en la condición óntica, pero que se organiza en un preciso contexto histórico. En este caso supone un ideario definido, modulado por las ideas de la modernidad y patrocinado por el desarrollo industrial. Por todo ello, demanda unas condiciones concretas de realización. Esta formalidad funda un sentido bien definido de comunidad política que se reconoce como tal, dirigida por un Estado. Es decir como Estado-nación.
- Como realidad histórico-cultural, que implica la primera forma y, por tanto, que se sustantiviza como realidad física-tradicional. Puede implicar o no un Estado que la unifique, o bien estar controlada por varios Estados que se la han repartido, pese a lo cual, sus colectivos e individuos se auto-reconocen como compartiendo modos de ser y vivir, pero no se interpreta como unidad política; o como Estado nación con unidad política reconocida.

La categoría de Estado la desarrollaremos vinculada con el fenómeno nacional, que es nuestro hilo conductor. De acuerdo con el carácter originario del término nación, nos encontramos con dos contextos de uso de la categoría que definen dos sentidos. Uno es el contexto que llamaremos originario y, el segundo, derivado. El primero es el sentido con que se usó inicialmente, antes de la revolución francesa. Su contexto de uso es el proveniente del mundo antiguo y preindustrial; y alcanza al mundo pre-moderno. “Así los europeos, antes de la revolución francesa usaban al término nación para referirse ora a Europa entera, ora a los estados como Francia y España”³⁸³.

En dicho contexto, la nación refiere a un espacio que es común a un conjunto de colectivos que se identifican como perteneciendo a ese espacio por haber nacido y crecido en él, lo que se reconoce como origen de un conjunto de rasgos compartidos, como una experiencia histórica, una lengua, unas costumbres y creencias. Lo que les proporciona un sentido de pertenencia y diferencia del cual se es consciente. En ese contexto, vemos que su sentido era más general, menos específico. Es el que adquiere, en el uso contemporáneo, el mundo africano, o el mundo árabe. Este uso supuso la configuración de Estados con diferentes naciones o de naciones sin Estado.

En este sentido originario la cercanía y la convivencia comunitaria cuando se tornan factores de cohesión, con el tiempo generan una adherencia social sólida, que le confiere un carácter de coherencia al colectivo, que los convierte en comunidad. Este horizonte estará vinculado, en algunos casos, a un seno cultural o a la patria, o a ambos. Esta condición será uno de los componentes fundamentales sobre los que descansará la invención de la nación en el sentido moderno y que facilitará la creación planificada de una comunidad política; en la medida en que prevalezca el uso de la coerción y legalidad impuesta sobre los llamados a formar la nación; o bien la activación de los factores de cohesión y coherencia fundados en el sentido de comunidad originaria.

El segundo sentido de nación es el derivado. Éste se corresponde, desde el contexto y su origen, con el advenimiento del nuevo régimen liberal-burgués,

³⁸³ ROSSOLILLO, F: Voz “Nación” en *Diccionario de Sociología*. Ed. Grijalbo México, 1986, p. 1075.

emanado de los cambios socioeconómicos del mundo capitalista y del deterioro del modelo de monarquía absoluta, del régimen aristocrático-autoritario y su reflexión crítica. La cual deriva de las ideas de la ilustración. El origen aquí deviene de lo teórico a lo concreto. Nación aquí es un invento teórico-utópico, que se desea, y que cristaliza en una concreta teoría política con un ideario definido y unas estrategias para lograrlo; y que se encarna en unos grupos que lideran tal ideario, o una comunidad política resultado de la acción de tal ideario.

Por tanto, tendrá un sentido restringido, al referirse a comunidades políticas precisas ideadas desde la reflexión crítica y la utopía a la que se aspira. Implica el perfecto matrimonio entre Estado y cultura. Por lo que cuenta con un ideario político que lo impulsa y echa mano de la cultura y la historia para legitimarse y apelar al sentimiento de pertenencia y reconocimiento. Busca fundarse en las condiciones creadas en la experiencia histórica previa, y en el sentido ontológico que emerge de tal experiencia. Desde tal perspectiva, el origen de la nación moderna surge como idea que busca concreción a través de la acción política. Su raíz se encuentra en las ideas propagadas por muchos filósofos ilustrados, la articulación de la experiencia de la revolución francesa y el procesamiento de toda esa experiencia, conocimientos y cambios. También los románticos alemanes realizaron una labor en este mismo sentido.

“El surgimiento del término nación (...) en los contextos significativos en los que se utiliza hoy habitualmente (...) comienza a aparecer en el discurso político, en Europa, en el curso de la revolución francesa, aun cuando su uso estaba lejos, en aquella época, de ser unívoco, mientras tanto aparece en la literatura con el romanticismo alemán, en particular en las obras de Herder y Fichte, donde, por lo demás, es usado exclusivamente en una acepción lingüístico-cultural”³⁸⁴.

Como dice Eduardo Bello, la revolución francesa es un hecho singular y complejo, laboratorio en el que la interacción teoría/praxis ha producido los más divergentes resultados que van desde los derechos humanos hasta la

³⁸⁴ IBID.

contrarrevolución. La ambigüedad de la extensión de sus efectos ha dado origen a diversas interpretaciones igualmente opuestas, de modo de ha llevado a su deslegitimación en pensadores como Kant y Herder, y el mismo Fichte, que se distancia de la mentalidad jacobina que la inspiró e incluso de la filosofía crítica.

Asistimos a una diversidad de posiciones, derivadas de la razón crítica que emerge en diversas modalidades de concebir el Estado nacional y su papel en la vida política. Una clave para comprender tal diversidad de posiciones en conflicto nos la da el análisis de Foucault, que pone en juego el significado de los conceptos de revolución, Estado y poder. Esta situación es importante, ya que para lo que nos interesa, puede ayudar a comprender la ambigüedad misma con el que el término nación se ha venido utilizando luego de la revolución francesa, y de cómo su laxo sentido ha acogido diversas formas de ser interpretada, en cuanto al modelo de Estado, la relación con el poder, el ideario nacional y los medios para lograrlo.

En este sentido, la historia nos alumbra con acontecimientos en los que vemos emerger el hecho nacional a partir de una revolución y de la incidencia de la violencia política. La cual es generada por los grupos que se ven enfrentados al poder de turno, desde proyectos políticos alternativos. Proceso durante el cual se observa una actitud ambigua de legitimación de la violencia. Vincenzo Ruggiero, nos dice que en el interior de un orden político, puede hablarse de violencia política autorizada y no autorizada³⁸⁵. La que desata el Estado es legítima y la que se desata contra él, no lo es. Analizar tal conflicto de legitimación de la violencia o deslegitimación, puede ayudar a comprender la violencia desatada por el Estado y explicar los procesos de su legitimación y deslegitimación, la contracción o no de lo ciudadano y de la acción ciudadana, y la relación del Estado con la cultura popular y la capacidad de instaurar o no desde ella una realidad nacional.

En ese sentido, Rossolillo, alude a las ideas de Lombroso y Laschi, para referirse al criterio con el cual un Estado considera a un preso político,

³⁸⁵ Puede verse sobre este tema el interesante libro de RUGGIERO, V: *La violencia política. Un análisis criminológico*, Ed. Anthropos – UAM, Barcelona y México 2009.

resultado de su insubordinación con el poder estatal, como ‘delincuente’, el cual observa, responden a un criterio político, no así social y moral. Pero cuando un grupo se hace con el poder derrocando al anterior, se invierte el orden y nuevamente se repite la estructura y proceso de legitimación del uso de la violencia por parte del Estado.

La configuración de las naciones que sucedieron a la revolución francesa, en particular las naciones europeas del oeste durante los siglos XIX y XX, resultaron de un proceso de insubordinación contra el poder político y el recurso a la subversión política, lo que llevó al enfrentamiento armado. Tal es el caso de las guerras de independencia y sus costes humanos a manos de la violencia política desencadenada. Pero que asumían unos resultados como los de la revolución francesa que constituyó la frontera entre el nuevo orden político y el antiguo. De igual forma, las interpretaciones de dichos procesos, lo mismo que el modelo político de nación que de allí emergía, ha sido, como nos dice Rossolillo, eminentemente paradójico.

“la referencia nacional ha sido, en el curso de la revolución francesa, y después de la mitad del siglo XIX uno de los más importantes factores de condicionamiento del comportamiento humano en la historia política y social. En nombre de la nación se han librado guerras, hechos revolucionarios, transformado el mapa político del mundo (...) en la historia reciente del continente europeo, con la emergencia del fenómeno nacional, la escala de lealtades ha sido rebasada, en el sentido de pertenencia a la propia nación ha adquirido mayor preponderancia frente a cualquier otro sentimiento de pertenencia territorial, religioso o ideológico; tanto que las otras lealtades han sido canceladas en aras de la referencia superior a nación”³⁸⁶.

No obstante, observa que pese al fuerte contenido del término nación y de la inmensa fuerza emocional, permanece hasta ahora entre los términos más vagos e inciertos del vocabulario político. Con la consecuente imposibilidad de aplicarlo en forma unívoca en el discurso político para identificar en la realidad

³⁸⁶ ROSSOLILLO, F: Voz “Nación” en *Diccionario de Sociología*, p. 1075.

los límites de los distintos grupos nacionales. Esta es una de las principales causas del papel negativo que la idea de nación ha desempeñado en las relaciones internacionales en la historia moderna.

Las asociaciones comunes al término normalmente refieren a un grupo unido por un vínculo natural y, por tanto, eterno. Vínculo que constituye la base necesaria para la organización del poder político en la forma de Estado nacional. Las dificultades comienzan cuando se trata de definir la naturaleza de este vínculo o incluso los criterios para definir las varias individualidades nacionales independientemente de la naturaleza del vínculo que lo determina. Unida a la idea de vínculo natural está la de raza, pero que nunca ha coincidido en la realidad con el de las naciones modernas.

Otro término con el que se ha asociado es el de “persona colectiva”, no menos ambiguo que los otros. Se ve como un organismo viviente que posee una vida propia, diferente de los individuos que la componen, la extensión de estos colectivos coincidiría con determinadas características compartidas: lenguas, costumbres, religión, territorio. Es un término también problemático porque las naciones actuales tampoco coinciden en lengua o en costumbres. Existe otro criterio para intentar definir la nación; el que utiliza Ernst Renan. Él identifica el término, más allá de cualquier vínculo objetivo, con la idea de la libre voluntad de vivir juntos. Para Rossolillo tampoco es adecuado este argumento ya que el criterio diferenciador sería el modo de vivir juntos y ese es precisamente el problema.

Otra forma de aproximación, desde el ámbito de lo empírico es concebirlo como ideología. M. Albertini propone descubrir el modo en que la presencia de la identidad nacional se manifiesta en el comportamiento observable de los individuos³⁸⁷. Se identifica así un comportamiento nacional, que no se manifiesta solamente como fidelidad política al Estado, sino que implica otros valores en los que la motivación autónoma no es política ni estatal, e identificaría a grupos de extensión diversa a la nacional. Desde esta perspectiva, existe una implicación recíproca entre la unidad política y la sociedad como una referencia subjetiva del sentimiento nacional que tiene un

³⁸⁷ Cf. ALBERTINI, Mario: *L'idée de nation*, Presses Universitaires de France, París 1969.

carácter ilusorio³⁸⁸.

Esos rasgos serían los criterios que permiten afirmar que la nación es una entidad ideológica, por lo que es aceptable hablar de que el surgimiento de estos comportamientos nacionales conscientes no existían antes de la revolución francesa, como han querido mostrar las historiografías nacionales, o los teóricos primordialistas. No se debe confundir, en todo caso, el proceso que ha generado a las naciones modernas con su resultado.

Como vemos, nos enfrentamos con un conflicto de definiciones y estudios, por lo cual convenimos con Gellner en aceptar la idea actual de nación como un invento de la modernidad, abanderada intencionalmente por los grupos nacionalistas. Son grupos movidos por un ideario que concibe al Estado desde las ideas de la modernidad, ya sea en su versión liberal o totalitaria, que dio origen tanto al nacional-socialismo alemán (y a los demás totalitarismos), como a la unión de naciones del bloque de países socialistas, así como a movimientos nacionalistas de carácter independentista.

Nosotros hemos de acotado el término, limitándolo a esa pauta político-cultural que produce una manera de organizar la vida colectiva que se institucionaliza en una entidad responsable de la organización y control del poder sobre determinada colectividad. Desde esta concepción podemos hablar de dos orientaciones principales en el mundo occidental. La primera situada en la Europa cristiana y feudal que articuló el poder de dos maneras, ambas con carácter vertical, patriarcal y jerarquizado. La primera que se concentró al inicio en la figura del pontífice y de forma local en la del señor feudal o el príncipe. La segunda se estructuró en torno a la figura del monarca absoluto.

Con el surgimiento de las expansiones territoriales controladas bajo un mismo poder de carácter imperial, se acerca a una modalidad similar a la del antiguo imperio romano, pero sin su funcionalidad y componentes de legitimación en la idea de pueblo, sino en la fuerza más poderosa de la época: el poder clerical, cuyo sostén legitimador era la fe. Con posterioridad

³⁸⁸ Según Mario Albertini todavía "en el siglo XVIII, en Italia, la palabra *nación* era empleada, bien para designar la comunidad política urbana o regional, bien para designar la comunidad de lengua literaria -Italia-, bien para designar a Europa, entendida como una comunidad de cultura; este empleo, por otra parte, estaba generalizado por aquel entonces" ALBERTINI, M. Op. Cit., p.5.

desaparecería la legitimación del poder desde la esfera de lo divino. En efecto, esta legitimación entró en conflicto con los poderes terrenales y poco a poco cielo y tierra se vieron enfrentados en una lucha de titanes que dio lugar a la disolución de la alianza de los dos poderes. Con el desarrollo del comercio y el advenimiento de una nueva sociedad, determinados grupos sociales y de poder adoptaron un nuevo modo de producción y de vida. También se realizó toda una reorganización de la cultura y se acometieron cambios en la organización, funcionalidad, beneficiarios, y legitimación del poder. Dando lugar a una nueva clase que ejercía presión en la forma de organizar el poder político, a fin de poder participar de la vida política. Estamos en los comienzos de la época moderna y la concepción política se transformará profundamente en razón de los nuevos conocimientos científicos y del ensanchamiento del mundo gracias a los descubrimientos geográficos. Asistimos a partir de esta época a lo que Jean Touchard bautizó como “secularización del pensamiento político”, del que era una muestra el absolutismo³⁸⁹.

En Francia esa nueva fuerza social se conoció como el Tercer Estado, por la cuota de poder real que ejercían. Esto llevó a la necesidad de cerrar filas a favor de un Estado fuerte y concentrado en la figura del soberano como ley suprema y en el reconocimiento del soberano mismo como instancia mediadora entre los poderes que comenzaron a pugnar y amenazar el orden. Nace así el Estado absoluto que se concibe acotado a concentrarse en la función terrenal de propiciar y facilitar el orden y el bienestar de los súbditos.

La novedad de esta nueva forma de Estado es la aparición de una clase de técnicos de Estado. Es decir, de un cuerpo especializado en las actividades, funciones, organización y territorialidad estatal. La burocracia ha nacido, es la nueva forma de mediación entre los súbditos y el poder. El Estado adquiere su rostro actual: una institución organizada en función de la vida asociativa y comunitaria, o como dice Pierangelo: “de verdadero y exacto aparato para la gestión del poder (...) pero sobre todo en función de un objetivo concreto: la paz interna del país, la eliminación del conflicto social, la normalización de las relaciones de fuerza a través del ejercicio monopolista del poder por parte del

³⁸⁹ Cf. TOUCHARD, J: *Historia de las Ideas Políticas* vol. I., Ed. Círculo de Lectores, Barcelona 1990, p. 318.

monarca, capaz de decidir (...) de que parte está el derecho(...) en torno al caso de emergencia”³⁹⁰. Este carácter es fundamental no olvidarlo, pues esa función la sigue manteniendo y por mucho que luego de la revolución francesa y los enfoques liberales del Estado proclamen una entidad no interventora y por mucho que su papel se reduzca, comprobamos que en los momentos de crisis el Estado recurre a ese rasgo de concentración del poder.

Lo hemos visto en la concepción de partido único, en la idea de la dictadura del proletariado en los países de filiación ideológica comunista, en los fascismos europeos, en los caudillismos latinoamericanos y africanos. Hemos asistido, no pocas veces a la irrupción de las garantías constitucionales en caso de desorden civil y a recurrir al uso de la violencia estatal en su versión plenipotenciaria. Lo hemos visto abrirse o cerrarse según convenga al caso del orden establecido y protegido bajo su amparo. O en las democracias liberales, rescatando empresas y destinando enormes recursos del pueblo para evitar la quiebra de las grandes corporaciones, protegiendo el comercio nacional frente a la competencia internacional. Y se habla también de un “liberalismo económico” que deja en manos de la oferta y la demanda la línea de la realidad socioeconómica, cuando ha convenido.

En diversos momentos de la historia moderna y contemporánea del Estado-moderno, asistimos al retorno del rasgo de “concentración del poder”, cuando se ha considerado necesario “mantener el orden” para sostener el mundo que lo legitima y al que él mismo sirve. Una estrategia cuya legitimación es el sentimiento nacional. Lo que en algunos momentos y lugares ha sido más auténtico que en otros, dado el origen, la historia, y organización política de la nación, cuyo surgimiento histórico resulta complejo, tal como lo señala Jean Touchard:

“Pocas cuestiones –escribe- ofrecen en Historia tantas dificultades como el problema del nacimiento de las naciones. No conviene atribuir a los hombres del siglo XVI una conciencia nacional que, con frecuencia, más de un rasgo de su comportamiento contradice. Muchos, cambiando de señor tan rápidamente como de

³⁹⁰ SCHIERA, P: “Definición de Estado”, en: *Diccionario de Sociología*. Ed. Grijalbo México, 1986, p. 628.

residencia, se abren camino y forman una familia en país extranjero, sin sufrir, al parecer, un desarraigo. Sin embargo, la evolución de las ideas lleva la huella de una creciente *nacionalización de los Estados y de la política*³⁹¹.

Más allá del discutido surgimiento de la idea política de nación, no cabe dudar de que el régimen absoluto es el preámbulo de la moderna sociedad civil, y cuya novedad será el traslado del poder al pueblo, entendido, ya no como masa, sino como sociedad civil. El Estado moderno hereda ese rasgo de concentración del poder, pese a que se piensa como un sistema compuesto por individualidades a las que se les reconocen derechos y libertades y un prestigio de pertenencia y participación del poder. En esta visión, en la que el pueblo se considera el soberano y el Estado un simple administrador, en situaciones de crisis se puede hacer caso omiso y desconfiar del poder soberano y de la capacidad de discernir del pueblo. En teoría, el pueblo manda en los Estados democráticos. Y en los no democráticos, el pueblo manda también, en la figura de la dictadura del proletariado a través de la figura del partido que se supone, representa los genuinos intereses del pueblo, pero siempre que el pueblo no amenace la estabilidad.

Esta novedad del Estado-Nación implica una rearticulación social, de los roles, de los lugares, de las actividades de los beneficios sociales y de cara a la nueva forma de producción industrial. Aquí el Estado será el encargado de producir ciudadanos en serie, moviéndose desde de la lógica de la producción industrial y de acuerdo a las necesidades que ella demande. El conflicto social que esta lógica de producción impondrá a nivel interno y externo afectará a las relaciones sociales, acrecentará los nacionalismos, las formas de convivencia y tipo de relaciones familiares y organización social: familia mono-nuclear, introducción de la mujer a la vida laboral, eliminación de la esclavitud, especialización laboral. Afectará también a la lógica de los mercados: transformación de las prácticas de intercambio y de consumo, usos y costumbres del ejercicio de la legalidad (derechos y deberes), del entretenimiento, políticas laborales, escolarización, forma y organización de las

³⁹¹ TOUCHARD, J: Op. Cit., p. 319.

comunicaciones, etc. La misma política demandara que los técnicos de lo público se trasformen en especialistas, y en hacer de la práctica y ejercicio político una profesión y un estilo de vida, siendo los políticos y funcionarios un nuevo grupo social. Esto, a su vez, transformará al Estado en una industria manejada por los partidos políticos y afectará más que nunca a todos los niveles de la cultura.

Pierangelo distingue dos momentos, uno el de la sociedad por capas, proto-moderna (de la que ya hablamos al inicio del proceso). Este momento se caracteriza por el surgimiento de una instancia de poder parcialmente hegemónica, que consolida y concentra el poder en la figura del monarca absoluto, y la unidad territorial³⁹².

Para Pierangelo, esa etapa permitió condicionar rápidamente el proceso de formación del aparato estatal. Proceso que ve vinculado al enlace estructural entre aquel y la esfera económica. La unidad territorial y su relación orgánica con el aparato estatal se consolidarán, al recurrirse posteriormente al componente de nación, que integrará el sentimiento de imbricación al nicho ecológico que provee el hogar, los medios de vida, el sentido de pertenencia y los vínculos a la filiación parental. Esto coincidirá luego con el sentido romántico de patria. Y, a su vez, disolverá el poder concentrado y se depositará en un cuerpo más etéreo y complejo, menos asible, y objetivo: el pueblo. El que será educado y procesado para transitar a la condición de ciudadano. Esto permitirá a los mismos el derecho de controlar activamente los movimientos del Estado y la conciencia de la relación entre su vida privada y pública. Entre la cultura y la política, base de la moderna sociedad civil.

Estamos ya en el segundo momento, el del estado liberal y su necesidad de una nueva organización del poder, acorde con el nuevo modo de producción y las diversas modalidades, de acuerdo a los momentos históricos y con las necesidades que la tensión de la sociedad industrial genera. Con relación a este momento, que emerge luego de la revolución francesa y en compleja tensión con ella, Eduardo Bello habla de la revolución francesa como un hecho singular y un complejo laboratorio. De él y de las bases del Estado moderno

³⁹² Cf. SCHIERA, P: "Definición de Estado", p. 630.

pre-revolucionario, emerge el Estado-nación moderno: el Estado liberal.

Este modelo estatal surge contra el momento culminante del estado moderno: el Estado de monarquía absoluta. Nos debemos preguntar qué cambia, pues el objetivo, y su estructura se mantienen. Lo que cambia es su legitimación en la sociedad civil, lo cual no acontece en un deslizamiento sin conflicto y en sincronía en todos los países. Pero lo interesante es que ahora sus dispositivos de funcionamiento recaen en los individuos, enraizados en la sociedad civil. El principal cambio es que

“hace que sea, finalmente, el mismo orden el que aparezca como persona y sume en sí los elementos de legitimación del poder y de explicación del mismo que hasta entonces le tocaban al príncipe, ya pintado como déspota (...) la fuerza hegemónica fue la sociedad organizada, la burguesía (...) El estado continuó existiendo en su dimensión histórica; sobre el plano institucional cambió muy poco con el pasaje del antiguo al nuevo régimen”³⁹³

Desde entonces hemos asistido a fluctuaciones en cuanto a la función y nivel de intervención del Estado sobre todo en la vida económica de la nación, y ha transitado de la legitimación a la legalidad, es decir, el Estado de derecho, fundado en la libertad política, como lo advierte Pierangelo, llegará a identificar Estado con orden jurídico. Se declara respetuoso del individuo y sus derechos naturales y, por tanto, de la sociedad y sus leyes. Pero sobre todo respetuoso del campo económico a tal grado que se propone como instrumento de dominio de la clase dominante.

Hemos visto un proceso de adecuaciones dentro de la dinámica básica del Estado-nación moderno, que se ha movido entre la tensión de las demandas del modelo industrial y las de la sociedad que dicho modelo necesita para funcionar. Unos ámbitos que no necesariamente han sido homogéneos y armónicos. Hemos asistido, por ejemplo, a versiones que van del Estado no interventor al de bienestar y de nuevo al Estado liberal que tiende a casi a hacer desaparecer las funciones de la entidad estatal, sobre todo en lo social y económico. Por tanto, no consideramos una relación mecánica la que se

³⁹³ Op. Cit., p. 632.

produce entre el Estado, el ámbito económico, la esfera de la cultura y los otros ámbitos la sociedad.

El modelo de Estado liberal triunfa en el siglo XIX y se generaliza no sólo en los países europeos sino que también llega a América. Jean Touchard lo presenta del siguiente modo:

“La historia de las ideas políticas en el siglo XIX está dominada por el progreso del liberalismo en el conjunto del universo. El liberalismo triunfa en Europa occidental; se propaga en Alemania y en Italia, en donde el movimiento liberal está ligado estrechamente al movimiento nacional; gana la Europa oriental (...); penetra bajo su forma europea en los países de Extremo Oriente, que se abren al comercio occidental; las repúblicas latinoamericanas se otorgan Constituciones liberales, inspiradas en la Constitución de los Estados Unidos”³⁹⁴.

El Estado liberal no tiene prácticamente límites a partir del siglo XIX y está en el origen de todas las democracias modernas, si bien su estabilidad se verá seriamente amenazada en el siglo XX con los totalitarismos tanto de signo fascista como comunista.

Michel Foucault agrega a la idea de Estado un conjunto de premisas, directamente relacionadas con el ejercicio del poder que ejerce el Estado sobre la convivencia que señalaremos a continuación por estar en correspondencia con nuestro tratamiento del tema³⁹⁵.

- El poder no se posee, se ejerce.
- El Estado no es lugar privilegiado del poder, su poder es un efecto de conjunto. Hay que entender la microfísica del poder.
- No debe suponerse un mecanicismo económico político. Si hay co-determinación y correspondencia, pero no determinismo.
- La represión y la ideología no son el mecanismo exclusivo ni

³⁹⁴ TOUCHARD, J: *Historia de las Ideas Políticas*, vol. II, Ed. Círculo de Lectores, Barcelona, 1990, p. 163.

³⁹⁵ Cf. FOUCAULT, Michel: *Diálogos sobre el poder*, Ed. Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 10-13.

privilegiado del poder, sino estrategias extremas. El poder produce, a través de una transformación técnica de los individuos, la normalización, la forma moderna de la servidumbre.

- La ley no es un estado de paz, sino la batalla perpetúa: el ejercicio actual de unas estrategias.

Podemos ahora afirmar que la creación del Estado-Nación moderno dependerá de la capacidad del Estado de legitimarse y de su capacidad para aprovechar y disponer los componentes históricos-culturales, de su capacidad de involucrar a las elites intelectuales, de trasladar a ellas el proyecto y a los diferentes sectores sociales que deberán ir transformando en ciudadanos. Ya hemos visto que el Estado es un componente que se impone a las culturas y, por tanto, es un adherente que debe pasar a ser inherente. Sus formas son variadas, de acuerdo con las circunstancias específicas, pudiendo ver naciones sin Estado, Estados sin nación y Estados nacionales³⁹⁶.

En el caso que nos ocupa, la nación moderna, son las dirigencias las que se encarnan en el Estado, llamado a ser el principal organizador de la vida nacional, por la que han optado. Todo ello dependerá de muchos factores y uno de ellos es la realidad sobre la que se edifica. De todo ello dependerá la disponibilidad a colaborar de los pobladores y el nivel de apropiación e identificación con el proyecto nacional. No es lo mismo fundar una nación movida por la industrialización y montada en el lomo del capitalismo, que fundar una sobre estructuras pre-capitalistas que deberán sostener el carácter de la nación moderna³⁹⁷.

El Estado puede quedar reducido a una ideología de dominación de las formas culturales, confinándoles un espacio que puede ampliarse a unas reglas de convivencia que cristalizan en órdenes y métodos de control, vigilancia y castigo, y que se ejecutan desde la domesticación de la población al convertirla

³⁹⁶ Es conocida la posición de Fichte en sus *Discursos a la Nación Alemana*: "Según algunas escuelas de la ciencia política de un Estado-nación se caracteriza por tener un territorio claramente delimitado, una población constante, si bien no fija, y un gobierno. El Estado nación se crea, históricamente, mediante el tratado de Westfalia, al final de la guerra de los 30 años (1648). Mediante este tratado se acaba con el antiguo orden feudal y se da paso a organizaciones territoriales y poblacionales definidas en torno a un gobierno que reconoce sus límites espaciales, y por lo tanto, de poder". FICHTE, J. G: *Discursos a la nación alemana*, Ed. Tecnos, Madrid, 1988.

³⁹⁷ Véase para mayor detalle a LUKÁCS, G: *Historia y conciencia de clase*, Ed. Grijalbo, México, 1969, p. 60.

en sujetos del Estado. A cambio, el Estado crea un aparato de dominación y control que presta protección y lidia con los problemas de convivencia según la forma y legitimación de dicho Estado: religiosa, civil, económica, etc.

El Estado, puede ser algo más que eso, combinar estrategias que van desde la coerción legal e ideológica, la seguridad, las muestras de confianza y la organización y supervisión de las condiciones de la prosperidad ciudadana, hasta el uso de la violencia. Todo lo cual asegura que esté debidamente justificado ante los grupos. Éstos a su vez, recurren a métodos de igual naturaleza para manifestar su acuerdo o desacuerdo con las pautas políticas ejercidas por el Estado. De no lograrse el consenso, la vida de la nación en ciernes es inestable y su energía se gasta en sofocar los desacuerdos constantes. La historia muestra que esta dinámica puede mantenerse, y que mientras no se logre un estado de reconciliación, que dé muestras de verdadera confianza por parte de unos y otros y se llegue a acuerdo, permanece en los que ha sido llamado las naciones inacabadas.

El Estado es, en su realidad política, más coercitivo y menos vinculante que la nación, pues ésta es resultado de una asociación a la tierra, a unos padres, a unas tradiciones, a una cultura. La nación provee un lazo umbilical, real o ficticio, que no posee el Estado. Por tanto, es un vínculo menos orgánico y visceral que el de la Nación. La nación recurre, en su invención, a componentes como la patria, la historia compartida, el paisaje idealizado y la cultura como factores de cohesión y fidelidad. Por eso hemos aceptado en el capítulo anterior la metáfora de Gellner, que ve en la fundación de los Estados nacionales, a la cultura como a la novia y al Estado como al consorte. En este sentido, la nación es la madre y el Estado el padre. El Estado consiste en una estructura netamente política, que se experimenta como el “lugar” de donde emana el dominio y el control. Nadie pensaría dar la vida por el Estado, menos por el gobierno, pero sí por la nación o por la “patria”³⁹⁸.

Lo que no es óbice para reconocer que el Estado se haya organizado y responda en función de un orden socio-económico, pero su función resulta a

³⁹⁸ Es muy significativo, y nos vale como ejemplo, el lema de la Guardia Civil española: “Todo por la Patria”. Sería bastante llamativo y suscitaría menos adhesión otro lema que rezase: “Todo por el Estado”.

los ojos de los grupos eminentemente de control y poder. Es más fácil visualizar el poder estatal y objetivarlo como realidad externa, que el de la nación. Ambos suponen fidelidad, capacidad de servicio y entrega económica, pero solo en nombre de la nación o de la patria puede exigirse.

3. El Pueblo

¿Quién es el pueblo? Depende de la época y espacio en que nos ubiquemos. Pueden ser los hombres libres, incluir o no a las mujeres; puede entenderse como una categoría socio-histórica y, desde luego, su valor no es el mismo si se trata de la república romana, del feudo medieval, la monarquía absoluta, de la Rusia zarista o de la revolucionaria. Veremos sus usos en contextos diferentes.

“El Estado posrevolucionario crea una relación orgánica con la nación en su estructura y sus transformaciones, al convertirse en un conjunto de ciudadanos con reivindicaciones políticas y posibilidades de movilización. A partir del siglo XIX, la democracia en términos electorales se vuelve inevitable para legitimar al Estado frente a sus ciudadanos. Los intereses del Estado pasan a depender de la participación ciudadana en la forma de la soberanía popular. Pero la soberanía no se reducía a la legitimidad, sino que significaba sobre todo identificación con el pueblo-nación”³⁹⁹.

Vista a la luz de tales entramados, la categoría pueblo es un hilo fundacional del discurso nacional que estamos tejiendo. En este relato de la nación y su aparato estatal, el pueblo es el resultado de un trabajo organizado de normalización. El Estado Moderno, actúa como una fábrica de producción de ciudadanos, metáfora grosera, pero ilustrativa.

La construcción ideológica de esta esfera del Estado conviene pensarla con una nueva funcionalidad en relación al poder: el traspaso del poder del

³⁹⁹ RANDAZZO EISEMANN, Francesca: *Honduras, patria de la espera. Ensayos sobre nación y poesía*, Instituto Hondureño de Antropología e Historia, Tegucigalpa, 2006, pp. 13-14

monarca al pueblo. La forma del traspaso o el mecanismo para lograrlo fue en la época ilustrada la toma del poder a través del instrumento de la revolución. Pero previamente se va gestando un pensamiento liberal que nace de la necesidad de liberar todos los ámbitos que obstaculicen el libre desarrollo del espíritu humano, las sociedades, y sobre todo el progreso del nuevo modelo económico. Una aspiración que se apoya en una concepción lineal y finalista de la realidad humana. De acuerdo con la perspectiva ilustrada, preconizada entre otros por Rousseau, “el Estado se considera como el resultado de un contrato entre individuos soberanos, por el que todos ellos suman sus voluntades particulares y las subordinan a la voluntad general resultante, representada por los diputados o delegados a quienes el pueblo encomienda el ejercicio- por procuración o apoderamiento- de dicha voluntad general (...) La violencia física del ejército y de la policía no tiene otra legitimidad y otra finalidad que la de defender y asegurar el cumplimiento de esas leyes que el pueblo se autoimpone”⁴⁰⁰.

La idea ilustrada del pueblo soberano está íntimamente unida a la idea de obediencia a la ley, base de la idea de democracia liberal. Rousseau lo ha expresado a través de una frase grandiosa que pertenece a sus *Cartas escritas desde la montaña*: “un pueblo libre obedece pero no sirve, tiene jefes pero no dueños, obedece a las leyes pero nada más que a las leyes, y es por fuerza de la ley por lo que no obedece a los hombres”⁴⁰¹.

Desde la perspectiva del marxismo el pueblo es el conjunto soberano que resulta de la lucha contra la explotación económica. “El verdadero contrato social no es, pues, el que fija las relaciones políticas entre las personas, sino el que fija las relaciones económicas de propiedad de las personas con las cosas y con las personas consideradas como cosas. Por eso la verdadera revolución supone modificar ese contrato desigual entre el capital y el trabajo, y devolver

⁴⁰⁰ CAMPILLO, A: “Para una crítica de la revolución: la filosofía política de Foucault”, pp. 249-250. La fórmula está recogida en el *Contrato Social* de Rousseau: “Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes”. ROUSSEAU, J. J: *Del Contrato Social. Discursos*, Alianza Ed., Madrid 1982(2), p. 22.

⁴⁰¹ ROUSSEAU, J. J: *Lettres écrites de la Montagne*, Lettre VIII, Œuvres complètes, vol. 3, Ed. Gallimard, París 1964, p. 842.

al pueblo trabajador la propiedad de los bienes y de los medios de su trabajo”⁴⁰². En esta línea de reflexión solo el proletariado representa a la generalidad del pueblo.

Como vemos, en ambos casos se trata de una población organizada y capacitada para entrar en un nuevo estado de relaciones y en ambos se asume una voluntad colectiva, ya sea para negociar un contrato que supone previamente la existencia de individuos soberanos, que suman sus voluntades, o para embarcarse en la lucha para la modificación del contrato desigual entre el capital y el trabajo. Proceso que presuponen, previamente, la existencia de una conciencia para la lucha revolucionaria y la apropiación de los medios de producción o de poder político.

Tanto en el pensamiento ilustrado, como en el marxista, se opera con el presupuesto de un el pueblo que se dirige intencionadamente a la construcción de su historia utópicamente imaginada, en la cual se concibe al pueblo como voluntades consientes y organizadas en la consecución de un bien común, y a quien es por tanto, trasladada la soberanía. Este traslado lo posibilita un acto de asalto al poder (que admite formas violentas), donde se crea el lugar en el que éste “radique”⁴⁰³. Pues ese poder es un bien del cual solo el pueblo es el depositario y señor, pero no se concibe que pueda ser ejercido sino en forma de representación: “En ambas interpretaciones, la usurpación consiste en que el poder, considerado como un bien naturalmente colectivo, repartido o compartido por igual entre los miembros de una sociedad, es arrebatado y ejercido en exclusiva por unos pocos”⁴⁰⁴; ya que en teoría se parte de que esos pocos son capaces de representar al pueblo y servir a su bien común.

Se trata de presumir que la gente convocada a ser nación ha desarrollado, unas capacidades, unas intenciones comunes en función del bien común del cual exististe conciencia y voluntad de acción. En este sentido, el pueblo es un imaginario ideológico, que supone dos naturalezas contrarias: la de ser un fin y un medio. La pregunta es si existe una base que pueda acreditar

⁴⁰² Cf. CAMPILLO, A: “Para una crítica de la revolución: la filosofía política de Foucault”, pp. 249 ss.

⁴⁰³ Recordemos que se en este horizonte, ambas tradiciones son herederas del pensamiento ilustrado, y por tanto corresponden a la línea de pensamiento moderno, en tal caso, se parte de la premisa de que el poder “radica en un lugar”, idea a la cual ya hemos opuesto una crítica desde el análisis del poder de Foucault.

⁴⁰⁴ CAMPILLO, A: “Para una crítica de la revolución: la filosofía política de Foucault” p. 251.

esas voluntades colectivas y esa capacitación. El pueblo es tan imaginado como la nación misma, pero en ambos se trata de un compromiso con un proceso de construcción constante y no la simple asunción ideológica.

Asistimos en ese proceso a una pascua hacia la madurez del pueblo para asumir la responsabilidad de su destino como colectivo y ejercer el poder para realizarlo colectivamente. Se asume que el poder no puede ser ejercido más que de forma representativa por unos pocos que tendrán la capacidad de ser responsables con tal cometido. El pueblo adquiere un sentido preciso y una función, pensada desde las necesidades del Estado-Nación Moderno: producir ciudadanos, pero para qué proyecto nacional, podemos preguntarnos.

Lo que sabemos es que producir ciudadanos está pensado para un determinado contexto socio-político, por lo que es una prioridad la formación técnica de los individuos para que funcionen como ciudadanos. La producción industrial demanda ciudadanos, no masa o individuos dispersos, requiere de ellos fidelidad y capacitación para la convivencia y el ejercicio de la vida pública dentro de la Nación. Fabricar “pueblo”, no población, pasa a concebirse como una especialización necesaria de la nueva realidad, del nuevo mundo humano.

“Según Gellner (...) el deber político se impone ante todas las demás obligaciones públicas. Segundo, parte de que los *Estados inventan y construyen las naciones, y no lo contrario*. Tercero, concuerda en que las naciones existen en función del Estado territorial y su desarrollo tecnológico y económico, en el cual las lenguas nacionales están determinadas por la imprenta y la escolarización. Cuarto postula que las naciones se construyen esencialmente desde arriba, pero solo pueden entenderse si se analizan esencialmente desde abajo, (...). Quinto, insiste en que la conciencia nacional se desarrolla de forma desigual entre la población y que las masas populares son las últimas en ser afectadas”⁴⁰⁵

Como podemos observar, en la práctica, esas poblaciones o “masas populares”, que se espera sean convertidas en una nación, no son

⁴⁰⁵ Cf. RANDAZZO EISEMANN, F: *Honduras, patria de la espera*, pp. 14-15.

homogéneas, no están capacitadas y mucho menos de acuerdo. La homogeneidad, el ombligo histórico común, la cultura compartida, la herencia de sangre, es un imaginario para mantener un estado de estabilidad que permita la gobernabilidad, pero sabemos que en la práctica eso nunca ha ocurrido. La llamada a la gente a ser pueblo ha excluido a muchos por sus exigencias de homogeneidad y ha incrementado el conflicto social.

El sueño nacional ha convocado el sufrimiento de la gente no pocas veces. En unos lugares más y en otros menos, en unos lugares antes y en otros después. Mas la nación como parte del desarrollo industrial, no siempre se ha conquistado y, por tanto, ha sido obstáculo a la prosperidad y la paz de las regiones que no han logrado las condiciones, que en otros lugares se han alcanzado con prácticas violentas. En muchos casos se han logrado grandes inversiones en escolarización, muestras claras del compromiso responsable con el proyecto nacional, por parte de los dirigentes, continuidad con los eslabones del proyecto y que dan muestras a las colectividades que el esfuerzo vale la pena y que las incomodidades no serán para siempre, solo así se obtienen fidelidades a largo plazo, colaboración incondicional, consenso.

Gellner considera dos criterios indispensables para la consolidación nacional directamente vinculados con la categoría pueblo en sus diferentes estratos: la estabilidad y la continuidad. Para el logro de estos objetivos considera que el *statu quo* no es algo rígido y debe tratarse con respeto, pero sin reverenciarlo. Esta idea supone el sacrificio oportuno y la flexibilidad social para permitir la movilidad social que asegure el cambio de situación de la gente que se encuentra menos favorecida. Ese es el precio de la estabilidad y lo que permite la continuidad. Algo que, a su vez, retroalimenta el proceso nacional. “Con la estabilidad y la continuidad llega la prosperidad. La gente prospera y sobre todo, la que cree hallarse en una situación que muy pronto mejorará y lo seguirá haciendo se sentirá menos tentada a adoptar un comportamiento violento susceptible de alterar el mundo en que vive”⁴⁰⁶.

Lo que está en juego es la ética. La idea práctica de responsabilidad de quienes se declaran constructores de la nación, los que crean su ideario y lo

⁴⁰⁶ GELLNER, E: *Nacionalismo*, p. 188.

ejecutan, dando muestras de una conducta responsable, que genere una relación con los colectivos de confianza y fidelidad, una práctica que modele al ciudadano al que se aspira. Solo así, se puede exigir la adopción de esas pautas a la gente llamada a ser pueblo nacional, ciudadano de una nación.

Ese modelo de práctica ciudadana es el criterio de un proyecto de ser nacional. Fichte lo había diseñado en sus *Discursos a la nación alemana*, cuya intencionalidad última era crear un sentimiento nacionalista a partir del espíritu y conciencia de pertenencia a un pueblo y a una cultura común. Pueblo imaginado, como el pintado por Fichte:

“Todos los que hablan un mismo idioma (...) hállese unidos entre sí desde el principio por un cúmulo de lazos invisibles (...) de modo que los hombres no forman una nación porque viven en este o el otro lado de una cordillera de montañas o un río, sino que viven juntos (...) porque primitivamente, y en virtud de leyes naturales de orden superior, formaban ya un pueblo. Así la nación alemana, gracias a poseer un idioma y una manera de pensar comunes, hallábase suficientemente unida y se distinguía con claridad de los demás pueblos de la vieja Europa”⁴⁰⁷.

Podemos colegir de lo descrito hasta aquí, que el pueblo es una categoría histórica, construida primero en el imaginario, el cual forma parte de un largo proceso de interiorización de aspectos identitarios comunes. Al inicio de la aventura nacional no existe más que como utopía, o ideología. Esencia soñada de la que no se avanzará si no se siguen las estrategias adecuadas para su construcción. Si el pueblo es la clave, el alma de la nación, podríamos concluir que sin pueblo, no hay nación.

La noción de “pueblo”, entendida como matriz nacional, es el fin, el instrumento y la pieza clave de la maquinaria que mantiene una relación dinámica y en tensión con el tejido nacional afectándose mutuamente. ¿Cómo se logra su construcción, cómo se gesta ese nuevo ser que proviene de gente corriente y da paso a ciudadanos de una nación, fieles a ella, con sólidos lazos identitarios? Este es el verdadero dilema, más aún cuando la maquinaria de

⁴⁰⁷ FICHTE J. G: *Discursos a la nación alemana*, Ed. Orbis, Barcelona 1984, p. 107.

conversión no es unívoca históricamente. Tampoco existe un paralelismo entre pueblo, patria y formación del Estado. Fichte lo aclaraba en sus *Discursos a la nación alemana*: “Pueblo y patria, en este sentido, como portadores y garantía de la eternidad terrena y como garantía de aquello que puede ser eterno aquí en la tierra, son algo que está por encima del Estado en el sentido habitual de la palabra... El Estado quiere una cierta justicia y una paz interna, quiere que cada individuo encuentre con su trabajo el alimento y la prolongación de su existencia física mientras Dios quiera conservarla. Todo esto es sólo medio, condición y estructura de aquello que realmente quiere el amor a la patria... Precisamente por esto, este amor a la patria tiene incluso que regir al Estado como autoridad primerísima, última e independiente, al limitarle a la hora de elegir los medios para su objetivo inmediato, la paz interna”⁴⁰⁸.

El caso de América Latina, y en concreto de El Salvador, que aquí nos ocupa, resulta curioso. Por una parte, sus elites participaron en la elaboración de la Constitución de Cádiz de 1812, resultado de unir los pensamientos de españoles y de los diputados de las aún provincias americanas; por otra, los líderes independentistas de latinoamericana siguieron en gran medida el modelo de la nación francesa. El movimiento político que abanderaron las clases criollas se construyó como resultado de los encontrados intereses económicos entre los criollos y la corona española. Por tanto, de cara a una identidad se debían legitimar a las elites económicas de la región, y ese interés debía ser representativo de los intereses criollos frente a los españoles, lo que engendró una actitud de animadversión contra el pueblo español. Conviene aquí recordar las palabras de Martínez Peláez, para reflexionar sobre el papel ideológico que jugó tal verdad en el proceso político de la independencia y de la construcción de la identidad nacional:

“Cuando se habla de la dominación española, de nuestra dependencia colonial de España, se emplean formas de expresión convenientes por su comodidad, pero inexactas. No debemos olvidarlo. Nunca estuvo la sociedad Guatemalteca-ni ninguna otra colonia española-dominada por la sociedad española en su conjunto,

⁴⁰⁸ FICHTE, J. G: *Discursos a la nación alemana*, p. 162.

las capas medias y las clases trabajadoras peninsulares de los siglos coloniales, no obtuvieron ningún provecho del imperio. Fue al revés: ésta comprobado que la afluencia de metales americanos ocasionó una profunda revolución de los precios en la península (...) que empobreció aún más a las clases económicamente débiles”⁴⁰⁹.

Así el criollismo, que había configurado su identidad sacrificando la ontología del nativo⁴¹⁰, y nacionalismo en América se identificarán y encontrarán su apoyo ideológico en la bandera anti-española símbolo del enemigo común. Lo que ha supuesto la construcción de un imaginario histórico desde los intereses de las elites dirigentes, que desprecien la herencia española, pero discriminando la herencia indígena y, por tanto, al mestizo. Interesa, pues, regresar a la pregunta del inicio sobre ¿quién es el pueblo?

Decíamos que la categoría pueblo es resultado de todo ese proceso, un invento nacional, cuyo resultado es producto de las estrategias acertadas de las elites y sus proyectos. Y tanto es así, que el pueblo resulta una categoría clave para medir las posibilidades y proyecciones de prosperidad de un proyecto nacional. Siendo así, ¿cómo se configura el pueblo americano?

Al respecto, el historiador H. Donghi nos arroja luz al analizar la ontología y lugar del pueblo en el proceso de independencia hispanoamericano y en el imaginario de las elites criollas: “La revolución contra el Rey adquiere rápidamente carácter de lucha social; pero en la mecánica revolucionaria, no hay pueblo, la plebe de tributarios mestizos que se consolidaron como referentes políticos con la revolución francesa; en América Latina es, durante la emancipación, una especie de ‘significante vacío’ que se irá llenando con las efímeras alianzas guerreras con que las elites generan sus espacios”⁴¹¹. Si el pueblo es el fundamento de una nación, el primer signo de alarma y barómetro de medición de que se va por mal camino es que la población no sea considerada en su diversidad, no figure en el ideario nacional como prioridad,

⁴⁰⁹ MARTÍNEZ, PELÁEZ, S: *La Patria del Criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*, Fondo de Cultura Económico, México, 1998. pp. 516-517.

⁴¹⁰ Cf. Op. Cit., pp. 150 y 197.

⁴¹¹ MONTALDO, G: *Ficciones culturales y Fábulas de identidad en América Latina*, Ed. Beatriz Viterbo, Rosario, Argentina, 1999. p. 25.

no se analicen las dificultades futuras en caso de que la población de una nación que no está constituida como pueblo-ciudadano, pues no estaría preparado para llevar a cabo la misión que el proyecto nacional reclama.

Ni sincronía, ni intereses, ni modelos han coincidido en el surgimiento de las naciones modernas. Pero sí un mismo viento las ha orientado. Hemos visto que unos pueblos van hacia esa especialización que hemos llamado nación, mientras otros ya vienen de regreso, convirtiéndose en supra-Estados financieros, cuya nueva bandera está muy lejos de ser el sentimiento nacional.

Hemos caminado las últimas tres décadas a un cambio brusco del esquema nacional y hemos visto pasar de la defensa a ultranza de la cultura propia de la nación, a una actitud más universal y desterritorializada, a la interculturalidad, empujada por el mismo desarrollo industrial y la movilidad de las poblaciones, de desterritorialización del capital, de los flujos de ensamble y producción, de la estandarización del estilo de vida y los gustos, etc. Esto ha obrado en dos sentidos, por un lado ha generado la alarma en algunos lugares y en otros la revalorización de lo propio y de programas educativos que reclaman el amor a la patria y la vocación nacional de lo multicultural, y la diversidad. ¿Se ha cambiado el rumbo por el desarrollo industrial en el que se gesta otra ontología, opuesta, aparentemente, a la nacional? ¿Qué sentido puede tener hablar de nación, de patria, hoy?

Debemos preguntarnos dónde se reclama hoy lo universal en aras de la estandarización y ruptura con las fronteras de lo particular, con el objetivo de unificar gustos, estilos de vida, criterios económicos, etc. Y dónde se clama por el mantenimiento de lo propio. Pareciera que el conflicto nacional acontecido al interior de cada región se repite hoy a nivel mundial entre las naciones, como subculturas en conflicto frente a la creación de una supranacionalidad, más ambigua y conflictiva de lo que parece.

No es este el espacio de tal análisis, sino el contexto en el cual hacemos la lectura de lo nacional. No sabemos qué nueva ontología se está creando hoy en la fase de la globalización, ni qué conflictos se engendren, aunque ya

asoman su cabeza⁴¹². Pero la categoría “pueblo” la vamos a entender como una matriz óptica generadora de sentido, que acoge un proyecto de ser y un sentido del ser colectivo, en el cual ese colectivo se reconoce, se reconcilia y se vive como unidad. Pese a que solo es un imaginario, ya que la sociedad supone subgrupos, subculturas, diversidad étnicas, de opinión, diferentes lugares y funciones, puede actuar como una fuerza real que constituye la clave de la funcionalidad de la nación, de su prosperidad.

El pueblo es, en un sentido restringido, el depositario de la actividad política que se origina en la mitad del siglo XIX con la construcción de los sistemas democráticos y la idea de igualdad de derechos y deberes de todos los individuos⁴¹³. Pero en el sentido vital del convivir humano es, pues, desde este mirador que hemos establecido, la categoría ontológica fundacional de la nación moderna, en este preciso punto y las elites son, el medio para realizarla, así quedan integradas en dicha categoría y el pueblo puede pasar a ser el fin, como totalidad de su sí mismo. Lo cual es un trabajo de todos los días. De todas maneras debemos recordar que no pretendemos dar una respuesta definitiva a la pregunta por ese sujeto de uso ideológico, o de concreción real sin definición teórica que llamamos “el pueblo”.

4. Patria y patriotismo.

Las primeras referencias del término se remontan a la república romana y aparecen en los escritos de Cicerón, Horacio y Quintiliano, según nos informa Luis González Quirós. Nosotros queremos asociarle un sentido de cantera, nos gusta el término, pues es la entraña del pueblo, el filón, el yacimiento de donde se extrae al pueblo-ciudadano. La patria está preñada de evocaciones

⁴¹² Sobre este asunto recomiendo el interesante trabajo de Hanspeter Kriesi, profesor del Departamento de Ciencia Política de la Universidad de Ginebra, en el que se adentra en las consecuencias de la desnacionalización de las estructuras del espacio político nacional en razón del actual proceso de globalización. Cf. KRIESI, H: “La transformación del espacio político nacional en un mundo globalizado”, en MÁIZ, R. (ed.): *Europa Mundi. Construcción de Europa, democracia y globalización*, Universidad de Santiago de Compostela, 2001, pp. 219 ss.

⁴¹³ Esta idea de pueblo, según Carmen Sarasúa, acontece como un cambio del siglo XIX, donde se consolida una nueva idea de pueblo y que tiene sus raíces en las ideas ilustradas, pero que tardan siglo y medio en materializarse. Cf. SARASÚA GARCÍA, Carmen: “Historia, género y cultura popular”, en MANTECÓN, T. (ed.): *Bajtín y la historia de la cultura popular*, Ed. U. Cantabria, Santander, 2008, pp. 21-22.

poderosas por sus vínculos con lo terráqueo, lo vital, el ombligo de la tierra, de la vida. Por su cercanía a vínculos y sentidos cargados de fuertes emociones y de visceralidad, esta categoría vamos a entenderla con una funcionalidad emocional-interpretativa de la acción política, dotada de un carácter ético-sagrado. Ella comporta un valor axiológico, que nos capacita para la acción política. En este sentido la entendemos como una categoría de acción con raíz ética, desde la cual nos elevamos o nos destruimos. Nos interesa preguntar el porqué de este comportamiento y qué papel tiene el Estado en la destrucción o consolidación de dicha cantera, ¿Puede el Estado hacer patria?

Si partimos de lo fundacional, debemos situarnos en el componente físico-natural. La territorialidad animal se convierte en los humanos en compleja organización y en el afloramiento del sentimiento y sentido de seguridad. Remite al espacio que provee: es la madre proveedora, el seno que alimenta, por lo que está cargada con elementos de supervivencia y visceralidad. Es objeto de divinización, se rodea de misterio: la vida y la muerte se asocian a la tierra y la tierra es el fundamento de la patria. Provee el sentido de arraigo y se vincula a través de su relación con la tierra, y posteriormente a la organización de la vida, a la cristalización de leyes de convivencia.

“La patria comienza a existir cuando un grupo humano que (...) comparte ciertos caracteres alcanza para sí una cierta unidad política, se asienta en un territorio y crean unas instituciones. Los hombres estamos vinculados con el territorio por algo más que por razones políticas, somos seres que habitan la Tierra, cuya acción en ella y sobre ella tiene un determinado rango de posibilidad (...) pero que, en cualquier caso, siguen siendo limitadas y continúan condicionando nuestra existencia (...) Esta condición humana es una condición vital, biológica si se prefiere. Es bastante razonable que sobre nuestras necesidades de vinculación con el territorio se generen relaciones muy básicas en una gran diversidad de planos”⁴¹⁴.

La patria nos conduce, por esos rasgos, al terreno de lo sagrado y de la

⁴¹⁴ GONZÁLEZ. J. L.: *Una Apología del Patriotismo*, Ed. Taurus, Madrid 2002, pp. 24-25.

virtud. Por tanto es susceptible de movilizar a la acción desde lo más profundo de la psique, pero no desde la inconsciencia más des-articuladora de toda razón. La Patria es algo más que un invento político de la modernidad. El discurso patrio remueve con un poder que es visceral. Por ello ideológicamente es uno de los símbolos más poderosos. Es algo más que la tierra donde se nace, algo más que la tierra de los padres. Arrastra un caudal de significaciones a los que no se les ha dado mucha importancia en las ciencias sociales, pero si en las arengas políticas, la propaganda y la publicidad, y ha sido bien aprovechado por dirigentes políticos.

Estamos ante un término que ha tenido un gran arraigo literario. En la poesía el término se nos revela en sus complejos sentidos pues refiere a arcanos más allá de las ideas prefabricadas de nación de la modernidad. Habremos de comprobarlo al analizar los textos de Francisco Gavidia.

En la actualidad el término no goza de mucha circulación y, paradójicamente se le evita en la teoría política. Así, el patriotismo es el paria de las ideas de la ciencia política. No así en la acción política, pues como tal, la patria refiere a una esencia del ámbito de lo sacro y el patriotismo a un sentimiento que de allí emerge. Por tanto, la Patria como tal solo cobra realidad desde ese sentir que tiene raíces de razón y objetividad vital.

Por ello rodearemos la categoría patria desde ese modo de cristalizar en el sentimiento patrio hacia una razón ética y un modo de actuar moral para el bien común. A diferencia de la nación que viene a ser una construcción a manera de artificio que recurre a las fuentes de lo visceral y sagrado para construir un imaginario, la patria ha sido un componente que ha pasado a formar parte del imaginario de la nación. Es un atributo fundacional del sentido de pertenencia al que recurre el texto nacional. Un combustible para la acción social.

Al respecto nos ha resultado interesante el estudio de José Luis González, quien piensa el patriotismo como una *areté*, es decir, disposición del ánimo, que comporta elementos a la vez emocionales y racionales; sobre el patriotismo nos dice que:

“El patriotismo es un sentimiento, como se pretende en este

texto, una virtud que es previa a la acción política, una cualidad moral que les da a la vida ciudadana y a la actividad política un cierto sentido y empuje peculiar, un interés común del que en otro caso carece. El nacionalismo (...) sería desde este punto de vista, una específica politización del patriotismo, una subversión de sus cualidades y, en último término, una deformación completa de su sentido más verdadero y de su valor más profundo”⁴¹⁵.

Esta afirmación de González supone dos premisas: asumir el nacionalismo en su sentido peyorativo, como una ideología enmascaradora y tergiversadora, una enajenación del patriotismo: su negación. La segunda, asume el patriotismo en su carácter sagrado, de virtud opuesto al nacionalismo.

Para él, el nacionalismo no se ofrece como un sentimiento de vinculación y de sentido de solidaridad, pero sí la idea de patria, que resuena siempre con un aire de llamada a la solidaridad y al sacrificio y que considera no sustentado en valores de promoción fácil en sociedades que están aún más acostumbradas al lenguaje de los derechos que al de los deberes y la responsabilidad. Esta idea es fecunda para nuestro interés, pues decíamos que la construcción o paso de una masa a la categoría ontológica de pueblo supone dar muestras de solidaridad, responsabilidad, fidelidad y sacrificio. Aquí encontramos todos esos ingredientes.

Devenido desde los sustratos de la experiencia humana básica, porta un componente ancestral. El problema es cuando solo se recurre y se usa como propaganda y mueve a la acción arrastrando a la gente, sin cultivarlo y consolidarlo. Lo que se logra es una destrucción del sentimiento y de todo lo que con él se evoca y provoca. Un sacrificio con un alto costo en aras de un proyecto auténtico de nación moderna y lo que ella demanda. Gellner estaría en contra de esta idea, pues él considera que el arraigo territorial es una aberración, y que lo mejor es desterritorializar la nación. Veamos estas dos posturas en torno a la idea de patria en el horizonte de las necesidades de la sociedad industrializada hoy y ayer y de la dinámica propia de cada región.

Para deslindar adecuadamente nuestra posición, creemos que Gellner al

⁴¹⁵ GONZÁLEZ, J. L.: *Una apología del Patriotismo*, pp. 7-8.

asumir tal premisa no prioriza la contextualización del fenómeno nacional. Y González por su lado, únicamente ve la faz negativa del nacionalismo como separatistas violentos ideologizados. Pero no se puede desestimar su argumento, ya que resulta consistente con los análisis de los procesos nacionalistas estudiados por Gellner. Para González: “no hay, y ni siquiera es concebible que haya, nacionalismo sin enemigos, sin victimismo y sin programa de conquista”⁴¹⁶. Habría que ver hasta dónde es posible aplicar esta expresión para cada ocasión, pero lo cierto es que hemos asistido a muchos casos en los que ha sido así. No se puede partir de ello para dar paso a la formulación de un juicio universal, pero tampoco obviar tal circunstancia ya que es un modo de operar frecuente en el proceso nacional.

Lo productivo de su planteamiento es la visión ético-pragmática que supone. Para González Quirós patria y patriotismo, mantienen una compleja relación de dependencia. El patriotismo, según él, es una virtud que no abunda y se puede pensar que hay patriotismo porque hay patria, o que ser patriota consiste en sostener y reflejar unos valores autónomos. En esta visión autónoma del patriotismo, la patria puede concebirse como “el ‘lugar’ real e histórico sobre el que se ha de ejercitar primordialmente cualquier acción política”⁴¹⁷. Nos advierte además que el uso del término patria está lleno de dificultades conceptuales y no ha sido objeto de atención por parte de los pensadores. Y al dejar su uso, el término ha quedado afiliado a su raigambre romana y republicana. En los autores latinos, citados al inicio del apartado, patria se refiere a la patria de los padres, como hemos dicho, al lugar donde el hombre está ligado en virtud de su nacimiento y, en consecuencia, en función de su modo de vida, de su habitación en la tierra.

Dentro de esta tradición, Patria, a diferencia de nación, es la que aporta el elemento político, como una sociedad fundada en leyes. Pero al avanzar con el hilo del concepto nos encontramos con un problema similar al de nación y nacionalismo, el de patria y patriotismo. Un problema que, como ve González Quirós, se vuelve ontológico y sacro. En todos los autores antiguos, nos dice, la idea de patria aparece con una función de religación, antes que con un tinte de

⁴¹⁶ Cf. GONZÁLEZ QUIRÓS, José Luis: *Una Apología la patriotismo*, p. 20 ss.

⁴¹⁷ Op. Cit., p. 22.

identidad étnica: es aquello que une al hombre como tal con su habitación terrenal, con sus leyes, con sus mayores, con sus antepasados y sus tradiciones. Por ello, patria es, para él, primero que nada, un lugar, un espacio primero físico y antropológico y después jurídico y político que los hombres comparten y con el que mantienen una relación singular de pertenencia y devoción, un lugar sagrado en cierto modo.

Lo que nos interesa sobre todo de su planteamiento es la idea de que patria y nación, no constituyen realidades a título propio, no son físicas, sino realidades de sentido. Es decir que como entidades de sentido, de algún modo se eligen, se crean y establecen, no son esencias fuera del espacio y el tiempo. Pues las fronteras mismas son arbitrariedades cambiantes, como la historia nos lo ha mostrado. Entonces es posible que el imaginario de la patria no encaje con los límites político-jurídicos establecidos.

Para él la realidad de la patria no debe ser considerada enteramente previa al patriotismo, del mismo modo que la realidad, con sus limitantes, de una nación, de cualquier comunidad política, depende evidentemente de la voluntad de los individuos que la constituyen, lo que no debe ser entendida como un estar proclamando libremente patrias y naciones, sino en el sentido de que se supone el reconocimiento de la pertinente prioridad ontológica de las personas singulares sobre las realidades políticas colectivas⁴¹⁸.

Por ello, su postura acerca de los conflictos territoriales se corresponde con esa actitud más pragmática y real desde la que nos dice que “no deben abordarse y tratar de solucionarlos como si se tratará de cuestiones ontológicas de esencias históricas, sino como conflictos entre personas que deben resolverse democráticamente y pacíficamente, respetando los derechos humanos, y el ordenamiento legal vigente en cada caso (...) Por sagrados que puedan parecer los derechos de los antepasados sólo tienen un ser efectivo en cuanto sean invocados y respetados por quienes están vivos en el momento de la cuestión”⁴¹⁹.

En este sentido, su tesis no resulta contraria a la de Gellner en cuanto al

⁴¹⁸ Cf. Op. Cit., pp. 27-28.

⁴¹⁹ Cf. Op. Cit., p. 30.

problema de la territorialidad, ya que la considera un asunto arbitrario. Esto supone navegar entre lo particular y lo universal. Por ello, el patriotismo debe entenderse más como una virtud cívica, que no excluye la pertinencia de los otros, más bien que se promuevan en función de los valores universales.

En resumen, entenderemos patria en la línea que llevamos trazada de entrega y donación. Es aquello que el viviente recibe en donación, en herencia y desde la cual se configura un estar y un ser, un sentido de la vida, unos recursos y maneras de vivir. El patriotismo resulta en aquello que el viviente debe entregar al seno que lo recibe, desde el seno materno. La patria es la trama textual que nos acoge y que luego podemos elegir si se sigue en ella o no, pues es una elección desde lo recibido y lo que deseamos hacer con ello. Aquí utopía e ideología están en tensión productiva, y desde la cual se tejerá el proyecto futuro de la patria, modulado por la moral de la acción política.

“La patria nos da nuestra primera conexión con la humanidad, pero no puede exigirnos que prescindamos de lo que no es ella misma. Ahora bien en cuanto aparece como algo dado, la patria está sujeta a determinaciones de recepción que, en las sociedades abiertas, son el soporte principal del progreso histórico porque, evidentemente, no solo podemos continuar (...), sino que podemos alterar la dirección y el sentido en el que parece marchar el legado de nuestros mayores”⁴²⁰.

Por ello el patriotismo es concebido por González, más que como el deber cumplir, como la raíz moral subyacente al sistema de elecciones que hacemos y desde el cual decidimos qué haremos con lo recibido. De ahí que la patria sea una tarea humana y por ello nuestra opción de entenderla como una categoría ética para la acción política. Una tensión entre la entrega y la recepción, desde un compromiso moral del pueblo, el cual debe amarse primero desde la patria, tener un sentimiento de respeto y orgullo, que puede servir de motor, cuando se sabe que lo recibido no es como debe ser y desde allí lanzarse a la tarea de ese deber ser.

Por ello, no podemos hablar de patriotismo más que como un hacer moral

⁴²⁰ Op. Cit., p. 35.

y razonado, si lo reducimos solo a un sentimiento más o menos tribal, como dice González, es lógico que se tema por sus desmanes, pero si el patriotismo es algo más, si es un elemento integrante de nuestra vida moral, no hay en realidad espacio para fundar esos temores⁴²¹. Es según González algo que se puede aprender, y cómo tal supone un proceso educativo que lo lleve a superar toda tendencia egoísta, o irracionalidad, a favor de no ser excluyente y discriminador. Tanto uno como otro pueden ser asimilables porque tienen una raíz común, y una misma dinámica de configuración ontológica y pueden no ser necesariamente antagónicos, más bien complementarios.

Tanto patriotismo y patria, como nacionalismo y nación, no son en sí esencias absolutas, y se pueden orientar hacia el caos o hacia la barbarie, o hacia el crecimiento y responsabilidad con los otros. Aquí es cuando la idea de la desterritorialización debe entenderse como la de universalización de la solidaridad en función del bien común, en cuanto deber ser reducto último de la posibilidad de la convivencia. Esto supone la creación de espacios de articulación de los diferentes sectores sociales y de mecanismos para su participación en la esfera pública en la repartición de los beneficios de la producción. Solo de esta forma se pueden integrar como unidad que se reconoce como tal.

Para el caso de América Latina, uno de los problemas fue el que durante la colonia y bajo el proceso independentista, se mantuvo el modelo de desarticulación sociopolítica, como bolsones separados y hasta antagónicos. Llegado el momento del desarrollo de las nuevas naciones no se crearon los mecanismos de articulación y de desintegración del modelo colonial, de modo que se mantuvo a muchos sectores excluidos del ejercicio público, de los beneficios sociales y económicos. Se perpetuó un modelo de población dispersa, no capacitado para formar nación.

Un ejemplo de esa actitud fue el tardío y negligente interés en la escolarización de los poblados. Tal condición no permitía contar con nacionales aptos, lo que eternizaba la búsqueda de capacitados en Europa, pues en la mente de las elites seguía perpetuándose el viejo sesgo de que nada había en

⁴²¹ Op. Cit., p. 60.

“el pueblo de Latinoamérica que fuera racional, culto, ilustrado” La población seguía siendo una plebe dispersa y el Estado contribuía a ello: “Asimismo, la convicción, por parte de esas mismas elites, de que nada hay en América española que tenga un atisbo de racionalidad político-cultural, unida a su debilidad política, las vuelca hacia el modelo europeo. De hecho, cantidad de patriotas independentistas, harán viajes por Europa y Estados Unidos pidiendo ayuda política a cambio de futuras inversiones en América”⁴²².

Se perpetúa, así el círculo vicioso en el que el tema de “construir el pueblo”, el motor de la nación siempre está en compás de espera, actitud que se repite en toda la dinámica económica y política de la región a lo largo de todas las estructuras y de la historia de la región. Pero la vida encuentra siempre sus caminos o muere, y el pueblo es ante todo vida, experiencia, realidad concreta, posibilidad.

⁴²² IBID

CAPÍTULO VII:

LITERATURA, POLÍTICA Y FILOSOFÍA

“Las palabras son puentes,
también son trampas, jaulas,
pozos”⁴²³.

Hemos seguido un camino con el propósito de permitir a nuestras palabras ser puentes y no trampas, aunque nunca se esté completamente libre de tal peligro. El objetivo de este capítulo es el de analizar las estructuras del poetizar, su función y la relación entre literatura, filosofía y política. Para ello hemos organizado tres bloques: el primero dedicado al estudio de la estructura, funciones y dinámica del lenguaje poético, en el que analizamos aspectos relativos a la obra de arte literaria, los límites del mundo literario, su naturaleza y niveles; en segundo lugar, nos ocuparemos de la relación entre filosofía y poesía, tema de gran arraigo en autores del siglo XX; y, por último, de la capacidad de la poesía para construir un discurso político, asunto clave en el caso de la presente tesis.

Analizaremos también otros temas relacionados con estos tres núcleos principales, como es el de la metáfora en filosofía. Hemos asumido con Ricoeur la metáfora como una figura que articula la dinámica y rasgos de una obra literaria, su lenguaje, su voluntad y poder de desvío y transformación, así como su capacidad de transitar y enriquecer otros ámbitos del pensar en virtud de la capacidad connotativa del lenguaje. Ello supone asumir, como propone Sara Robles Ávila, la existencia en el poetizar, de tres niveles léxicos: el general, el individual y ese mismo transformado en el ámbito de la creación poética⁴²⁴.

No es posible obviar los ingentes y profundos estudios que existen sobre la metáfora, así como sus usos en diferentes campos del pensar. Las mentes más brillantes han acudido a ella o han reflexionado sobre la misma. Tal es el caso de los estudios realizados por Ortega sobre la metáfora, para quien es

⁴²³ PAZ, O: *Árbol Adentro*. Ed. Seix Barral, México, 1987, p. 114.

⁴²⁴ ROBLES ÁVILA, S: *La connotación en el lenguaje poético de Jorge Guillén*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga 2003, p. 15.

más que la mera semejanza y mucho más que un simple ornamento: es una producción de sentidos, lo que hace que la metáfora sea capaz de formar un nuevo objeto. Igual consideración merecen las inquietantes elucidaciones de Nietzsche sobre el lenguaje de la poesía. O toda la filosofía de María Zambrano con su original y esclarecedora categoría de razón poética. Por no mencionar las poderosas metáforas de las que la filosofía ha echado mano desde Platón, a San Agustín, pasando por una larga lista de autores que, consciente o inconscientemente, han incorporado metáforas en sus obras filosóficas.

Y, por supuesto, es preciso tener muy en cuenta las propuestas realizadas desde la hermenéutica filosófica por nuestros guías en este estudio: Gadamer y Ricoeur, quienes nos colocan ante el poder heurístico y renovador del lenguaje artístico, del cual ya hemos señalado su papel en el pensamiento filosófico. Toda una tradición que nos presenta una experiencia estética que nos abre el camino al ser. Y esto, por mencionar siquiera algunos pensadores de hoy que han hecho del arte y de los lenguajes multívocos, objetos de su reflexión o de su experiencia con el ser.

Ninguna época ha podido escapar a la atracción del lenguaje multívoco del símbolo, del mito, del arte, de lo sacro, de lo heroico, de lo trascendente. Es, por tanto, el deseo, por comprender ese mundo el que se nos ofrece misterioso y, a la vez, extrañamente iluminador. Conocer ese inagotable laboratorio humano de la imaginación creativa, que aparece como la fuente a la que el cansado caminante recurre para saciar su sed y renovar sus fuerzas.

“La poesía se hace símbolo (...) de un mundo –el universo del alma-, al que el concepto no puede siempre acceder, y cuando esto ocurre, suele recurrirse a un método indirecto, al lenguaje simbólico, a los símbolos íntimos de la poesía (símbolos estéticos), al lenguaje metafórico frente al lenguaje conceptualmente positivo. La poesía como en Parménides, *revela*, y crea el artificio como actitud serena ante la angustia de un mundo que, es lo más decisivo para el hombre”⁴²⁵.

⁴²⁵ ROMERO DE SOLÍS, D: *Poiesis*, Ed. Taurus, Madrid 1981, p. 12.

Teorías y usos que dan cuenta del horizonte óntico que posibilitan los lenguajes simbólicos, de los que forma parte la literatura, que comparte con ellos su afán de búsqueda, su poder ser puente de intersección con otras formas de discurso, la libertad que los dinamiza y de la cual emerge esa conmovedora manera de abrirnos a la realidad que caracteriza a la experiencia artística. Todo por lo cual es ofrenda de múltiples sentidos.

A. Arte y literatura: los límites del lenguaje poético.

Situada en el interior de las fronteras del lenguaje artístico, la literatura crea su propia razón, la razón poética, diríamos con María Zambrano. Se trata de una estructura propia que singulariza la obra poética, la cual, al permanecer abierta, vigilante y renovadora, crea la realidad. La obra literaria está domeñada por la creación, que ya no es lineal, y por eso crea la realidad que el concepto no puede, pues vive en el campo libre de la imaginación.

Es un lenguaje que debe crear sus propias reglas en complicidad con la imaginación del receptor, que recibe en cada acto de lectura claves que refrescan los significados del mundo: "La imaginación desempeña el papel de un libre jugar con las posibilidades, en un estado de no compromiso con el mundo de la percepción y de la acción. En este estado ensayamos nuevas ideas, nuevos valores, nuevas maneras de ser en el mundo"⁴²⁶

La primera acotación sobre el mundo literario que nos interesa establecer es su ubicación dentro de los límites en los que nos movemos. La literatura es una de las modalidades desplegadas por el poder creativo del lenguaje, por tanto situada en el eje de la imaginación y, desde él, dentro de los productos estéticos. En este caso, como producto artístico comparte un conjunto de características con otros discursos. Entendemos la literatura como una de las manifestaciones de la imaginación simbólica creadas por la experiencia estética. Nos interesa en este caso, además, la literatura situada en su

⁴²⁶ RICOEUR, P: "Poética y simbólica", en RICOEUR, P: *Educación y política*, Ed. Docencia, Buenos Aires, 1984, pp. 19-43; p. 32 (original "Poétique et symbolique", en LAURET, B y REFOULÉ, F (dirs.): *Initiation à la pratique de la théologie*, Vol. I, Éd. du Cerf, Paris, pp. 37-61).

dimensión locucionaria e ilocucionaria, tal como lo entiende John L. Austin⁴²⁷. No porque la experiencia literaria no acontezca sin el auxilio del código escrito nacido para la comunicación, sino porque los textos transmiten un mensaje que desborda su mera función estética o poética e intentan influir en la realidad. Podemos también situar dichos actos del lenguaje dentro de las expresiones textuales comunicativas, pero la experiencia del arte es, como dice Maceiras: “expresión de la ‘figura viva’ de lo real”⁴²⁸. Es la realidad vista de otra manera, en su carácter no captado por lo cotidiano, por el concepto. La expresión artística nos ofrece una realidad vivaz en y desde la distancia.

Esta situación del arte ha generado un problema en torno a la recepción del mismo, que toca aspectos relacionados con nuestro objeto de estudio, la recepción de la obra de Gavidia, en su momento y para la posteridad. Y es que la naturaleza polivalente y estilos variados del arte, comportan una singularidad comunicativa. La complejidad expresiva y ambigüedad de una figura simbólica o metafórica dificultan su valoración, en cada momento, por diferentes públicos. Pero no por ello resulta imposible apreciar su dimensión óntica, si está lograda. En toda obra de arte, también en la menos figurativa, descriptiva o narrativa, deben ser perceptibles e interpretables los elementos que han inspirado su creación. De lo contrario no podría ser una experiencia de comunicación.

Esto vale tanto para obras realistas, por la simbolización expresiva, como para aquellos estilos y modalidades artísticas en las que se transgreden las formas a favor de la expresividad. También en este caso debemos conocer cuál es esa dimensión óntica que se objetiva discursivamente. La obra de arte no prescinde de cuerpos y objetos, sino que los toma como pórtico, esto es, los aprecia como símbolos de su trasmundo óntico⁴²⁹. Cómo veremos más adelante, J. Cohen sostiene igual opinión respecto a la capacidad comunicativa del lenguaje poético, pese a lo que aparece como oscuro en él⁴³⁰.

⁴²⁷ Cf. AUSTIN, J. L.: *How to do things with words?* Harvard University Press, Cambridge 1962. (Trad. esp. *¿Cómo hacer cosas con palabras?*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1988 (2).

⁴²⁸ Para mayor detalle de este análisis Cf. MACEIRAS FAFIÁN, Manuel: *La experiencia como argumento*, Ed. Síntesis, Madrid 2007, pp. 368-374.

⁴²⁹ Op. Cit. pp. 370-371.

⁴³⁰ Cf. COHEN, Jean: *Estructura del Lenguaje Poético*, Ed. Gredos, Madrid, 1977.

El arte y la literatura nos colocan frente a lo real, que por diáfano o transparente no lo podemos ver y demanda tomar distancia. El arte nos permite tomar distancia de eso que de otra forma no es posible. Tomás Domingo Moratalla reflexiona sobre este hecho al analizar el tema de la metáfora en Ortega:

“Cuando queremos mirar las cosas, y conocerlas, nos separamos, querámoslo o no, de ellas. De lo único de lo que no nos separaríamos sería de aquello que no nos opusiera resistencia, lo transparente, pero, por ser transparente no lo consideraríamos. Pero, entonces, nos preguntamos con Ortega, ¿hay algo que sea transparente y podamos considerarlo? Sí, el arte. Éste nos da un objeto transparente que captamos en sí mismo. El objeto estético ‘encuentra su forma elemental en la metáfora’, (...) objeto estético y objeto metafórico son una misma cosa... la metáfora es el objeto estético elemental, la célula bella” (OC, VI, 257)⁴³¹

Luego de rondar los bordes de nuestra categoría, debemos puntualizar que consideramos aplicable el concepto de metáfora ricoeuriana a la obra literaria total, ya que si la metáfora es una “obra en miniatura”, un discurso completo en su expresión minimalista, igual cabe aplicar sus rasgos y dinámica a la inversa, y desde ella pasar a la obra literaria. “Texto y metáfora –afirma Ricoeur-, obra y palabra, caen bajo la misma categoría, la del discurso”⁴³².

Marcelino Agís nos dirá que “la metáfora nos invita a pasar de lo lógico a lo ontológico, de lo unívoco a lo plurívoco, de la palabra a la frase y de ésta a la obra (...). Por esta razón, la metáfora interesa no solo a quienes se preocupan del discurso poético, sino también a los que investigan el modo de ser del discurso especulativo y el discurso de la metafísica. La metáfora está presente en todos ellos, generando una suerte de intersección de discursos, muy beneficiosa para el discurso filosófico”⁴³³.

⁴³¹ DOMINGO MORATAYA, T: “La hermenéutica de la metáfora: de Ortega a Ricoeur”, en: www.ucm.es/info/especulo/numero24/ortega.html. p. 2.

⁴³² RICOEUR, P: “La metáfora y el problema central de la hermenéutica”, en *Hermenéutica y acción. De la interpretación del texto a la interpretación de la acción*, Ed. Docencia, Buenos Aires 1988 (2), p. 29.

⁴³³ AGÍS VILLAVERDE, M: *Conocimiento y razón práctica*, p. 143. Sobre el tema de la metáfora entre la intersección

La obra literaria no solo comparte sus rasgos y funciones con la metáfora, sino ambas tienen una misma naturaleza, analizada del siguiente modo por Tomás Domingo Moratalla:

“Los rasgos de la metáfora viva son: impertinencia literal, nueva pertinencia predicativa, torsión verbal. La *innovación semántica* está constituida por el segundo rasgo (nueva pertinencia predicativa), producida por el trabajo de la *imaginación*. La *imaginación* es quien lleva a cabo el momento de innovación semántica, siempre que no se entienda la imaginación como producción de imágenes en el sentido de residuo perceptivo - impresión debilitada- y se distinga de lo que sería -en terminología de Kant- la imaginación reproductora. Tiene por misión, pues, *esbozar nuevas síntesis*, su corazón es el esquematismo que Kant define como el método de dar una imagen al concepto”⁴³⁴.

Veremos a continuación hasta qué punto estas características que comparten la obra literaria y la metáfora están presentes también en la propia naturaleza del lenguaje poético.

1. Estructura, funciones y dinámica del lenguaje poético.

La segunda acotación que nos interesa es la del maniobrar poético-literario, delimitándolo concretamente en el ámbito de la poesía. No intentamos dar cuenta de una poética, pero sí hacer una descripción de los elementos básicos, operaciones y funciones que caracterizan el lenguaje poético desde su raíz. Para ello, seguimos como hilo principal el trabajo realizado por Jean Cohen⁴³⁵ y otros estudiosos del tema, por ser coherente con nuestro enfoque.

Hemos organizado nuestras acotaciones del fenómeno poético en torno a tres aspectos: la estructura del lenguaje poético; los niveles en los que opera; y las funciones poéticas que se despliegan en cada nivel, así como la dinámica que generan.

Para Cohen la poesía es la segunda potencia del lenguaje, un poder de magia y de encantamiento. La poesía es una subclase del mundo de los textos que se distingue por su carácter imaginativo y creativo a fin de reintegrarnos al

de discurso Cf. AGÍS VILLAVARDE, M: *Del símbolo a la metáfora. Introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 1995, pp. 231 ss.

⁴³⁴ DOMINGO MORATALLA, T: “La hermenéutica de la metáfora: de Ortega a Ricoeur”, p. 4.

⁴³⁵ Para seguir este análisis Cf. COHEN, Jean: *Estructura del lenguaje poético*, Ed. Gredos Madrid, 1977, pp. 9-26.

origen. Se trata, por tanto, de una magnitud que opera centrípetamente, desde la transformación irreversible que opera. Ortega llamó al poeta el gran baluarte de la entropía. El punto a esclarecer es lo propiamente poético, o como dice Cohen, determinar aquello que le confiere a un texto su carácter poético o literario.

La poesía tuvo un sentido inequívoco en la época clásica pues designaba un género literario, el poema, que se caracterizaba por el empleo del verso. Sin embargo, su evolución nos ha dejado en la actualidad huérfanos de ese sentido. La causa ha sustituido al efecto, el objeto al sujeto. Así la poesía devino el sentido de la impresión que provoca el poema y dio paso a la expresión de; “sentimiento” o “emoción poética” y luego ésta se ha aplicado a todo lo que es capaz de producirla. Tal uso demanda acotar las formas poéticas desde el lugar donde nacen. Si bien, allí también nos encontramos con otro problema ya que ahora asistimos a una denominación novedosa y hasta paradójica que lo complica: “el poema en prosa”. Éste nos coloca en una situación aparentemente contradictoria. Por ello, Cohen sitúa en otro plano la definición de lo que es un texto poético.

Lo hace analizando el tipo de desviaciones que se operan en la poesía en cada uno de los niveles del lenguaje: el fonético y el semántico. Allí la desviación del código hace surgir un grupo de figuras, unas definidas en relación con la gramática: versificación, la operada en la predicación, la determinación y la coordinación; y otras directamente nacidas de la desviación operada en el corazón mismo de la gramática: la desviación en el orden de las palabras.

Con respecto a los niveles en los que se opera la desviación, Cohen reconoce dos tipos de procedimientos poéticos. Los productos poéticos y su origen han dado lugar a diferentes teorías que definen el lenguaje poético a partir de la afección de uno de esos niveles⁴³⁶. La teoría de la polisemia es un ejemplo de dichos enfoques. Otra teoría es la que ve radicando lo poético en el simbolismo fonético. La cual ha gozado del favor de los poetas.

Nosotros seguiremos a Cohen para identificar los mecanismos de dicha

⁴³⁶ Cf. COHEN J: *El lenguaje de la poesía*, p. 17.

estructura fundacional de lo poético, que denomina *desviación*, para comprender después sus modos de operar y rendir sentido al mundo.

2. El desvío del lenguaje poético

Cohen utiliza un método estructuralista, del cual nos permitimos asumir sus categorías para aplicarlas en el segundo nivel de análisis que hemos establecido en este estudio. La posición de Cohen se sitúa dentro de la tradición de la *mimesis*, esto es, dentro la tradición que vindica el poder ontológico de la poesía: “la poesía, como la ciencia describe el mundo”⁴³⁷.

Nuestro teórico sitúa el rasgo estructural fundante del lenguaje poético en la agramaticalidad o calidad de desvío de la norma del lenguaje. Este desvío consiste en una provocación intencional, a fin de poner en marcha la fabricación de lo poético, que Cohen explica afirmando que: “la normativa de la lengua no implica ningún normativismo. Nadie está obligado a respetar las reglas. Todo depende de la función del lenguaje. Y, precisamente, lo que he querido mostrar es que la función poética no sólo tolera, sino que incluso exige la trasgresión sistemática de estas normas”⁴³⁸. Este mecanismo supone para Cohen dos tiempos: el planteamiento de la desviación, que está marcado por la negatividad, ya que supone una ruptura contra las reglas, pero es la condición del segundo tiempo: la reducción de la desviación, que es positiva, y constituye la finalidad de la fabricación de lo poético, es el proceso de vuelta, que consiste en la construcción de un nuevo lenguaje; una antiprosa, una metamorfosis: “La palabra poética es a la vez muerte y resurrección del lenguaje”⁴³⁹.

La desviación, al actuar sobre los niveles fonético y semántico, provoca tres clases de efectos: lógico, semántico y contextual, cuyas diferencias son más de grado que de naturaleza. Operan por carencia, abundancia o inversión. La estructura general de un texto poético tiene una función de transformar cualitativamente el sentido, llevando el sentido noético al patético, por lo que lo conceptual queda integrado en lo emocional.

⁴³⁷ COHEN, J: *El lenguaje de la poesía*, p. 36. Esta tesis ya nos es familiar, pues la hemos venido construyendo desde Vico, Heidegger, Gadamer y toda la tradición que hemos descrito.

⁴³⁸ Op. Cit., p. 20.

⁴³⁹ Op. Cit. p. 220.

Este paso de la estructura de desvío a la función patética es posible por el constitutivo funcionamiento del lenguaje, de acuerdo a su funcionalidad. En los polos poético y no poético, sostiene Cohen, asistimos a la funcionalidad de dos lógicas antitéticas. En el caso del lenguaje no poético, opera la lógica de la diferencia, en la que cada unidad se basa en su relación con lo que ella no es, según el principio de contradicción. En el lenguaje poético, ocurre lo contrario: opera una lógica de la identidad. Así el lenguaje poético absuelve la estructura opositiva y, por ello, como lo ha planteado Ortega, se vuelca en una fuerza que cancela la dispersión típica del lenguaje y opera como fuerza centrípeta desde su entropía. Siendo caos, lleva a la integración, desde la violencia de la desintegración de la norma. Por ello como lo ha visto Maturo, priva en lo poético una dinámica de ida y vuelta, del caos al orden y del orden al caos: “Su labor va del caos al cosmos, de la confusión primigenia al intento de dar y descubrir sentido”⁴⁴⁰.

Para Cohen, el lenguaje poético está delimitado dentro de la estructura del desvío cuya función es la abolición de la estructura positiva.⁴⁴¹ Acotado el lenguaje poético dentro de esa estructura y funcionalidad, aplica la misma para determinar tres categorías de objetos poéticos, atendiendo al nivel del lenguaje al que afecte la desviación⁴⁴²:

Para Cohen, la diferencia entre prosa y poesía es de naturaleza lingüística, formal, y acontece por el tipo de relación que el poema introduce entre el significante y el significado, y por otra, entre los propios significados. Relación que se caracteriza por su negatividad, supone un desvío, una manera de violar el código en cada uno de los niveles⁴⁴³. Por ejemplo, la frase poética y la absurda ofrecen la figura de la impertinencia. Pero lo absurdo se reduce a la impertinencia o tipo de falta y la poesía no. Por tanto, solo guardan una semejanza negativa.

Este desvío, en tanto que mecanismo de una estructura fundacional del lenguaje poético, presenta diferentes procesos, en donde se producen las

⁴⁴⁰ MATURO, G: *La mirada del poeta*, Ed. Amargord, Madrid 2008, p. 16.

⁴⁴¹ COHEN, J: *El Lenguaje de la poesía*, p. 34.

⁴⁴² COHEN, J: *Estructura del lenguaje poético*, p. 12.

⁴⁴³ Cf. Op. Cit., p.196.

figuras, según el nivel; y desde ellas nacen unas funciones esenciales. Junto a Cohen, hemos convenido en la aceptación de que dicho mecanismo supone dos tiempos⁴⁴⁴. Como ya hemos visto, el tiempo negativo supone la violación sistemática del código del lenguaje, especificándose cada una de las figuras como infracción a una de las reglas que componen dicho código. Aparece así como una forma de patología del lenguaje; y está el tiempo positivo: el de la reducción, la poesía no destruye el lenguaje ordinario sino para reconstruirlo en un plano superior; a la desestructuración operada por la figura sucede una reconstrucción de otro orden⁴⁴⁵.

Estos mecanismos de fabricación de lo poético, que hemos visto, y que se descomponen en dos tiempos⁴⁴⁶, operan a niveles diferentes del lenguaje. Uno de ellos, el tiempo negativo opera a nivel paradigmático y sintagmático del lenguaje. En el caso del operado a nivel paradigmático, se afecta el principio del lenguaje que Saussure identificó como el principio de oposición, y que restringe la predicación a una parte del universo del discurso y reserva así su sitio al predicado opuesto. La estrategia desviacional, dice Cohen, consiste precisamente en bloquear ese principio. Reconstruye la estructura opositiva, y extiende así, la predicación a la totalidad del universo del discurso, asegurando, paradójicamente al lenguaje su total positividad semántica por un proceso de negación. Tal mecanismo asegura el mayor rendimiento semántico del lenguaje.

En el segundo caso, cuando se opera en el nivel sintagmático, se afectan los niveles frástico y transfrástico. El discurso poético depende de un principio de coherencia interna o conveniencia del predicado al sujeto. Una especie de tautología patética, por la que se constituye como lenguaje absoluto, que comunica la experiencia poética del mundo. Ésta es diferente de la que se ofrece en la estructura opositiva del lenguaje, las formas verbo-nominales de la gramaticalidad y el aspecto lingüístico del principio de homeóstasis, cuya función, señala Cohen, sería mantener el equilibrio de nuestra visión del mundo y el correlato psicológico. El lenguaje poético neutraliza ese estado opositivo y

⁴⁴⁴ Cf. Op. Cit., P. 198.

⁴⁴⁵ En la poesía de Francisco Gavidia hallamos esta dimensión semántica que nos permite la reconstrucción de su pensamiento político, aunque no sea a través del lenguaje conceptual propio del ensayo político-filosófico.

⁴⁴⁶ Para seguir este hilo, véase en COHEN, Jean: *El lenguaje de la poesía*, pp. 37 a 161.

lo cancela, introduciendo otra experiencia de la realidad⁴⁴⁷.

En cuanto al texto poético, sostiene Cohen que la ley inmanente de la poesía es la identidad y quizá dice, el de toda literatura. Es ese principio el que da la unidad de “tono” que constituye al mismo tiempo la singularidad de la obra, esa “voz” única e inimitable en la que se reconoce el sello personal del autor y que ha llamado estilo.⁴⁴⁸

El elemento fundamental que promueve todo el proceso de desviación en el lenguaje poético, es una relación de motivación entre los componentes del signo lingüístico. No se trata de una relación arbitraria, la que mantiene la contigüidad espacio temporal entre significante y significado. Y es la semejanza la que activa la motivación en la contigüidad, que de por sí es una similitud existencial. Para Cohen “la motivación constituye entonces la unidad de la esencia y la existencia (...) los que se juntan se parecen”⁴⁴⁹.

Este proceso opera tanto a nivel vertical, es decir interno del signo, como en el de los signos entre sí. La motivación textual encuentra fundamento en la semejanza, por tanto, la diferencia prosa/poesía reside en el grado de semejanza significativamente más elevado en la poesía que en la prosa. Greimas aplica el término de “isotopías” para nombrar al conjunto de equivalencias que aseguran la unidad semántica del texto y al tipo de similitudes que rigen el texto poético. Este concepto lo define como “conjunto redundante de categorías semánticas que hacen posible la lectura uniforme del relato”⁴⁵⁰. Tal isotopía rige lo posible, no lo necesario, así la similitud rige los rasgos presupuestos, no los puestos. La necesidad de sustituir es generada solo si los rasgos puestos son similares. Recordemos que la isotopía consiste como figura en agrupar campos semánticos para dar homogeneidad de significado al texto o a la exposición.

Por otro lado la poesía supera otro problema del carácter evasivo del ser. Como en la naturaleza, en la realidad no hay necesidad, solo arbitrariedad, “por

⁴⁴⁷ COHEN, J: *El lenguaje de la poesía*, pp. 176-177.

⁴⁴⁸ Cf. Op. Cit. P. 218.

⁴⁴⁹ Op. Cit. P. 181.

⁴⁵⁰ GREIMAS, A. J: *Éléments pour une théorie de l'interprétation du récit mythique*. En Rev. Communications 8, París 1966, p. 30. (Publicado en español en el libro colectivo AA.VV: *Análisis estructural del Relato*, Ed. Tiempo contemporáneo, Buenos Aires 1970).

tanto el discurso ordinario, que se limita en su función informativa a reproducir sus rasgos, está condenado también a la inmotivación⁴⁵¹. Para la ciencia, la similitud es cuantitativa no cualitativa y solo así puede superar la diferencia, la oposición, y avanzar en el conocimiento de lo que está más allá de lo que se nos aparece. En la ciencia la anomalía se produce por un vaciado semántico total: no por un cambio de sentido. La cantidad sustituye a la cualidad. Pero con ello la alteridad se escapa y el devenir de lo real con ello.

La poesía es la alternativa a ese desafío de la alteridad. Ella se mantiene en la *mímesis*, como la ciencia, pero al contrario de la ciencia, dice, “busca la semejanza, no más allá de lo real, sino más acá. La vuelta al fenómeno, -nos dice- es el procedimiento constitutivo de la descripción poética. En las significaciones patéticas que ofrece la apariencia inmediata de las cosas, encuentra el principio de su motivación⁴⁵². Por ejemplo, en la poesía como negación de la negación, el verso opera en el eje sintagmático, su papel, principal: la motivación relativa, se extiende a la totalidad textual. “El significante actúa como el ‘análogo’ del significado. El *versus* o repetición fónica remite a la equivalencia semántica. En el lenguaje todo es sentido. La identidad fónica significa, pero no de manera autónoma. Remite a su vez al sentido, señalando la obediencia de éste al principio de identidad⁴⁵³. Su efecto estético, afirma Cohen, está subordinado a esa igualdad profunda del nivel semántico, de la que ella es significativa. La rima misma continúa, constituye una equivalencia semántica específica.

Lo mismo vale a los diferentes procesos operados en los otros niveles, cada figura extiende la identidad a la totalidad por anulación de la neutralidad y de la oposición del lenguaje, reconstruyendo el lenguaje de lo poético, por destrucción del ordinario.

3. Los niveles fónico y semántico.

⁴⁵¹ COHEN, J: *El lenguaje de la poesía*, p. 186.

⁴⁵² Op. Cit., P. 189.

⁴⁵³ Op. Cit. P. 190.

El **nivel fónico** afecta la relación gramatical entre sonido y sentido⁴⁵⁴. Primero, no es lo mismo verso y poesía; segundo, tampoco el verso es un adorno inútil. El verso ha sido y es un vehículo ordinario de la poesía, capaz de proveer la música, el ritmo, la cadencia de la vitalidad en su mecanismo. Ha resultado no ser indispensable, pero tampoco inútil. Y como instrumento del poetizar, no existe razón para prescindirse de tal procedimiento si se sabe usar. Él debe su existencia gracias a la relación entre sonido y sentido.

Si es así, el verso es más que música, una estructura fonosemántica, y por ello se distingue de los otros procesos de poetización. Se logra aplicando una preceptiva, que parte de las posibilidades sonoras de cada lengua y que por tal normativa se define anticipadamente como una forma que supone y combina una serie de recursos como número de sílabas, repetición, división en segmentos con igual número de sílabas, la identidad de los sonidos terminales o rima, composición tipográfica, combinación de acentos y pausas.

También supone una ruptura con la solidaridad lógica y gramatical a expensas del efecto fonosemántico. Se encuentra regido por un sistema organizativo de las unidades que componen el discurso, diferente al de la prosa, ignorando los signos de puntuación a favor de la versificación. Admite hiato entre dos versos seguidos, las pausas separan unidades solidarias, como los sustantivos y epítetos, ya sea con auxilio del metro y la rima.

Pero lo propio en todo lo anterior es que el verso rompe el paralelismo fonosemántico del lenguaje ordinario, criterio que establece la diferencia entre verso y prosa. Por tanto, el verso no es agramatical, sino antigramatical. Una desviación respecto a las reglas del paralelismo entre sonido y sentido que en la prosa imperan para mantener la fuerza comunicativa del discurso, que el verso parece debilitar. Ya hemos dicho que todos los recursos poéticos son destrucciones que conducen a un nuevo orden a una nueva visibilidad de la realidad, a un mayor rendimiento de sentido. Como sostenemos con G. Maturo, la poesía va del caos al cosmos⁴⁵⁵.

En el **nivel semántico** se afecta la relación de los significados entre sí.

⁴⁵⁴ Véase este hilo argumental en COHEN, Jean: *La estructura del lenguaje poético*, pp. 51-103.

⁴⁵⁵ MATURO, G: *La mirada del poeta*, p. 16.

Se opera en dos planos, el sintagmático y paradigmático, desestructurándolos y produciendo desviaciones a nivel de la predicación, la determinación y la coordinación. Cohen sostiene que “la retórica no ha sabido distinguir entre plano sintagmático y paradigmático; no ha visto que, lejos de oponerse, ambos planos, se complementan, y este error es en gran parte el responsable del callejón sin salida en el que se ha encontrado bloqueada la poética”⁴⁵⁶.

La metáfora es una figura que no pertenece al mismo plano de las demás figuras, como la rima, la elipsis, el epíteto de naturaleza o la inversión; todas estas son desviaciones sintagmáticas. Por el contrario, la metáfora es una desviación paradigmática, no pertenece al mismo plano lingüístico y es complemento de todas las demás; pues todas las figuras tienen por fin el provocar el proceso metafórico; el cambio de sentido es el propósito de toda la estrategia poética. A este respecto, Philip Wheelwright nos dice que “lo que realmente importa en una metáfora es la profundidad psíquica a las que las cosas del mundo, reales o fantásticas, son transportadas por la serena vehemencia de la imaginación”⁴⁵⁷.

No por ello debe asumirse que toda metáfora, por multívoca, es poética. Solo lo es cuando el segundo significado pertenece a un cierto dominio del sentido, cuya naturaleza supone una verdadera metamorfosis del lenguaje, que logra cancelar la neutralidad y suscitar la imagen emocional. La metáfora, para Cohen, ocupa el segundo tiempo de un mecanismo que en todas partes es el mismo, un proceso total al que conviene llamar “figura”, cuyo primer nivel varía, mientras el otro permanece invariable. Por ello Cohen ve en la metáfora lo que constituye la característica fundamental del lenguaje poético. Y acepta la idea de considerar a una obra como una vasta metáfora, siempre y cuando se le ubique en su verdadera naturaleza y rango⁴⁵⁸.

La metáfora implica un cambio de sentido, es una transmutación del sistema o paradigma. La figura es un conflicto entre el sintagma y el paradigma, entre el discurso y el sistema. El discurso poético entra en conflicto

⁴⁵⁶ COHEN, Jean: *La estructura del lenguaje poético*, pp. 114-115.

⁴⁵⁷ WHEELWRIGHT, Ph: *Metáfora y realidad*, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1979, pp. 72-73.

⁴⁵⁸ Cf. COHEN, Jean: *La estructura del lenguaje poético*, p. 114.

con el sistema, y en este conflicto, nos dice, es el sistema el que cede y acepta su transformación. Paul Valéry lo ha expresado diciendo que la poesía es un “lenguaje dentro del lenguaje”, un orden lingüístico nuevo fundado sobre las ruinas del antiguo⁴⁵⁹.

Estamos ante el caso de la determinación del sentido de una metáfora como desvío⁴⁶⁰. Habría que matizar, sin embargo, como hace Ricoeur que “sólo hay desviación si se toman las palabras en su sentido literal. La metáfora es el procedimiento por el que el locutor reduce la desviación cambiando el sentido de una de las palabras”⁴⁶¹. Las palabras no son aptas para cumplir la función que la gramática les asigna, pues existe una impertinencia o una redundancia en la cual se violan los principios de su funcionabilidad. Este es el tipo de hechos que caracteriza al lenguaje poético.

Todas estas desviaciones las observa Cohen como un proceso que históricamente se muestra en “continuo crecimiento”, el cual alcanza una altura mayor en los románticos y los simbolistas⁴⁶². Cohen considera que fue a partir del romanticismo que este recurso poético se comenzó a usar como procedimiento sistemático. En la poesía, no sólo se observa la inconsecuencia a nivel intra-oracional, sino al interior de la oración. La misma ley rige la una y la otra y finaliza para este caso con un ejemplo de García Lorca: “Sucia de besos y arena”.

Estos ejemplos, dice, “acercan la inconsecuencia a la impertinencia. La desviación la produce en ambos casos la no pertenencia de los términos al mismo plano del discurso (...) pero en algunos casos entronca con la redundancia (...) como en el caso en que tales son las frases en las que se coordinan términos que se implican unos a otros, por ejemplo, el género y la especie, el todo por la parte”⁴⁶³.

Como en las otras figuras, se ha observado una distinción de grado, un mayor o menor grado de desviación. Cuando la inconsecuencia rompe el hilo

⁴⁵⁹ Cf. Op. Cit., p. 132.

⁴⁶⁰ Cf. Op. Cit., pp. 134 y ss.

⁴⁶¹ RICOEUR, P: *La métaphore vive*, Ed. Seuil, París 1975, p. 195.

⁴⁶² Cf. COHEN, Jean: *La estructura del lenguaje poético*, p. 151.

⁴⁶³ Op. Cit., p. 174.

del discurso, se puede volver a tomar el hilo y reanudarlo con lo que sigue. Se trata de una preñez del discurso de un cuerpo extraño. Una especie de discreción. Pero existen cuerpos que no permiten distinguir entre la idea parásita y la idea central, y no permiten, por tanto, volver al discurso. Es una ruptura perpetua. Buenos ejemplos ofrecen los textos surrealistas, obrados por la escritura automática. Pero esta jerarquía nos coloca frente a textos cuyo sentido se vuelve incomunicable. De modo que ante este tipo de desvío nos enfrentamos a un mayor o menor grado de comunicabilidad.

“(…) igual que la prosa, la poesía es un discurso que el autor entrega al que lee. Si no hay comunicación, tampoco hay discurso. Para que el poema se realice en cuanto poema es necesario que sea comprendido por aquel a quien se dirige. La poetización es un proceso de dos caras correlativas y simultáneas: desviación y reducción, desestructuración y reestructuración. Para que el poema funcione poéticamente es necesario que su *significación se pierda y simultáneamente se vuelva a encontrar en la conciencia* del lector.”⁴⁶⁴

La figura puede afectar también al orden de las palabras al interferir en el orden sintáctico y morfológico. Cohen sostiene que tanto poeta como lingüista han captado la potencia poética de la gramática. Sus recursos poéticos ocultos devienen poesía de la gramática, cuyo producto literario es la gramática de la poesía⁴⁶⁵. La poesía francesa, que Cohen asume como su marco de trabajo, se ha mostrado respetuosa de las reglas de la gramática. Parecen haber obedecido la contraseña de Hugo de “Paz con la gramática”. La situación cambia con Mallarmé, quien en cambio parece buscar en la desviación gramatical su recurso fundamental. ¿En qué consiste este desvío? Si una de las funciones más importantes de la gramática es la de indicar en la serie lineal del mensaje, los términos que se relacionan entre sí, entonces, es el pilar sobre el que descansa la significación y por tanto desde el momento en que existe un cierto grado de desviación en este nivel, la frase se viene abajo y

⁴⁶⁴ Op. Cit., p. 178.

⁴⁶⁵ Cf. Op. Cit., pp. 180 ss.

desaparece la inteligibilidad.

En algunas poesías contemporáneas parece que las palabras han perdido sus índices de conexión sintáctica. En particular, un efecto que despoja de su bóveda el edificio lingüístico es la carencia de verbo. Y si a la impertinencia se le agrega la agramaticalidad, entonces, dice, desaparece la inteligibilidad, al menos para el lector medio. Es un divorcio entre la poesía y su público; en la poesía contemporánea deviene del hecho de que ella ha traspasado el umbral de la inteligibilidad con demasiada facilidad.

Cohen se decanta por mantener la desviación gramatical en un punto que llama crítico. Para él, el orden de las palabras, dado su función, afecta a un punto esencial que solo permite un agramaticalismo reducido: “Su agramaticalismo es reducido, pero no por eso es menos real, y ciertamente se impone la tarea de confeccionar una gramática de la poesía”⁴⁶⁶. Dicho proceder consiste en disociar la relación de lo normalmente asociado. Es la que compete a todos los tipos de figura descritos y es el que confiere al poema su especificidad poética. Un proceso que no es del todo reversible ya que la conciencia no encuentra de vuelta lo mismo que dejó a su partida.

B. Filosofía y poesía

Todos los procedimientos que se han descrito tienen un carácter común que produce una función esencial. Primero acontece la negatividad como su rasgo más evidente que conduce al oscurecimiento del discurso. Esto es lo que ha resultado siempre evidente, pero esa negatividad es trascendente, funciona con una finalidad necesaria a su intención última.

Una idea descubierta, sepultada, y resucitada por la misma historia de la filosofía, pues la filosofía encuentra en las posibilidades que ofrece el desvío poético el modo de trascender los límites que el lenguaje conceptual le impone. Ya hemos visto el continuo viaje del pensamiento a las fuentes ricas y frescas del lenguaje metafórico, a lo largo del periplo filosófico. “La estrechez del

⁴⁶⁶ Op. Cit. P. 184,185

racionalismo pende de la propia limitación del concepto, y en su mitificación no sólo la reflexión se hace jerga, sino que expresa también el contenido negativo de su adoración totémica, porque dice ya –de manera extrema- en qué ha constituido su tarea de lo abstracto”⁴⁶⁷.

Ya hemos comprendido que el oscurecimiento que provoca la estructura poética es una violencia provocada con intención, y es paso provisional para llevarnos a ese lado de la realidad que la estrechez y simpleza del concepto no permite, no es más que el primer tiempo de una función más elevada. La verdadera intención de la poesía, que emerge del juego que produce la convergencia y complicidad de todas las desviaciones, cual la intervención de cada instrumento en una sinfonía, consiste en la transfiguración del lenguaje que domeña hacia una nueva forma de razón: la razón poética, que nos ilumina esos rostros ocultos del ser de lo real. Nadie como María Zambrano acertó a descubrir la íntima unidad del discurso poético y del filosófico:

“No se encuentra el hombre entero en la filosofía; no se encuentra la totalidad de lo humano en la poesía. En la poesía encontramos directamente al hombre concreto, individual. En la filosofía al hombre en su historia universal, en su querer ser. La poesía es encuentro, don, hallazgo por gracia. La filosofía busca el requerimiento guiado por un método”⁴⁶⁸.

Desde Kant se comienza a tomar en cuenta esta función poética y mucho después será Jakobson quien siente las bases sobre las que se funda dicha función⁴⁶⁹. Ya conocemos las críticas y aciertos de la corriente formalista rusa a la que pertenece Jakobson. Incluso lo que de él retoma y deja el mismo Cohen. Por lo que continuamos esa vía asumiendo las aportaciones y críticas ofrecidas en función de dar cuenta de la connotación poética, que ya había sido objeto de la filosofía desde la época de los escolásticos.

L. Bloomfield, perteneciente a la corriente del estructuralismo americano, introdujo en la lingüística el término connotación, para referirse a aquel

⁴⁶⁷ ROMERO DE SOLÍS, D: *Poesis*, Ed. Taurus, Madrid, 1981, p. 78.

⁴⁶⁸ ZAMBRANO, M: *Filosofía y poesía*, FCE, Madrid 1993, p. 13.

⁴⁶⁹ Cf. ROBLES, ÁVILA, S: *La connotación en el lenguaje poético de Jorge Gillén*, p. 18.

conjunto de valores suplementarios que provocan la inestabilidad de los significados. No vamos a seguir acá toda la discusión que se ha generado al respecto, desde la lingüística a la semiótica; sino solo asumir la idea de connotación que desarrolla Sara Robles Ávila, ya que nos proporciona una herramienta de apoyo para acercarnos a ese oscuro universo de la connotación, en la que Cohen resume el poder del lenguaje poético.

Para Robles Ávila, es posible analizar los significados connotativos que encierran los términos poéticos producidos por la connotación, pues es a través de tal proceso que el poeta logra trasladar al lector la peculiar visión del mundo que él ha experimentado. Su análisis da soporte a la etapa de análisis de nuestra investigación y nos aporta un camino esclarecedor de la aplicación del método estructuralista, el cual es un punto necesario de nuestro arco hermenéutico.

En este camino encontramos una serie de imperativos poéticos, reglas que se ajustan con las características del poetizar gavidiano. Veamos en resumen esas premisas que descubre y sigue en su análisis de la poesía de Guillén, en la cual ve un proceso de iluminación en dos fases, lo que nos evoca las tesis de Cohen sobre los dos momentos del poetizar: el negativo y el positivo. Robles advierte esas dos fases en Guillén, de una manera original: primero, observa en él un perderse en la oscuridad para recuperar el sentido original de la palabra la connotación prístina; y, segunda, el de la recuperación del referente conceptual⁴⁷⁰:

Alumbrar la palabra con el cuidado de la expresión para que sea capaz de decir lo que la intención fuerza. Ello supone que el poeta reacciona eligiendo unos elementos léxicos con unos significantes que podemos calificar de simplistas, a la vez que condensados, junto a lexemas de índole abstracta y otros absolutamente materiales. El plano significante de los signos lingüísticos empleados se caracterizan por su esencialidad, no siendo extraño el empleo abundante de sustantivos desnudos y exactos y a través de la luz como categoría fundamental que analiza en Guillén. Ilumina así la confusión caótica

⁴⁷⁰ Proceso de construcción del lenguaje poético guilleniano que resumimos en estas tesis Cf. ROBLES, ÁVILA, S: Op. Cit., pp. 42ss.

en que se hallaba el poeta antes de acometer su empresa.

Esto es posible pues ve en la creación un acto de descubrimiento en el que el primero en ser sorprendido es el mismo creador, el acto se presenta así como un parto en el que se produce el juego una expulsión de la palabra poética e iluminadora de lo real, desde la cual se alumbran los demás signos. Un llevar a los límites las posibilidades del lenguaje.

El uso del concepto como inseparable de la realidad que trata de representar, ilumina en palabras de Ortega, al poeta en su idea de una claridad como “tranquila posesión espiritual”⁴⁷¹. Por medio de esa referencia directa a la realidad a través de las palabras, se produce una trascendentalización que llega a niveles altos de universalismo y que está basado en la esencia misma de las cosas. De ese modo, un aparente realismo esconde la expresión de una realidad intensificada por sus esencias. Una transmutación de la palabra que mantiene un mismo significante, pero ha cambiado el significado. El poeta y también el filósofo pueden mantener la palabra pero van modificando su contenido si su lenguaje es creativo.

Esos valores que se han transformado operan bajo dos principios: la fe en la palabra y el nuevo valor poético que adquiere, en cada construcción o uso concreto. Es decir, que los elementos léxicos seleccionados se han de entender dentro de un sistema semiótico propio, lo cual va más allá, al estar el creador imbuido de una filosofía particular. Por ello Guillen macera la lengua hasta sus límites. Un proceso en el que la palabra renace virginal, como si nunca hubiese sido empleada, recién inventada, incapaz de crear confusión. Se trata de un proceso en el que el poeta trata de recuperar el valor genuino de la palabra, perdido en el uso. El segundo Heidegger se ha ocupado de esta dimensión poética del lenguaje filosófico, auténtica morada del ser⁴⁷².

Reconstruido ese primer significado primitivo, el creador pasa a la consideración de la significación denotativa, vinculada predominantemente a la intervención del intelecto. Una vez superada estas dos fases, el poeta habrá

⁴⁷¹ ROBLES ÁVILA, S: Op. Cit., pp. 43-44.

⁴⁷² Sobre este asunto Cf. AGÍS VILLAYERDE, M: *El camino de la filosofía*, Ed. Universidad Don Bosco, San Salvador, 2011, en particular el capítulo “Martin Heidegger: el poeta del ser”.

logrado alcanzar un equilibrio diferenciador entre razón e instinto y entre intelecto y afectividad.

Para Robles, el primer paso del creador es la contemplación del mundo, un ver comprometido con el asombrarse incluso con aquello que para nosotros es trivial⁴⁷³. Esta condición es interesante pues supone, en la mirada del creador, una comprensión inicial que lleva el germen de la novedad de la realidad. Un trasver, como lo sostiene Graciela Maturo, en su ensayo: *La mirada del poeta*. Para Maturo, el poeta es primero un lector del mundo, un contemplador, que intenta transmitirnos esa ensoñación que le produce la realidad. El poema será el producto de la intención de hacernos ver como él ve, trasladarnos a la experiencia místico-poética de lo real⁴⁷⁴.

“La enunciación metafórica –nos dice Agís Villaverde- implica siempre una exigencia de elucidación. En cuanto a las virtualidades semánticas de ese discurso metafórico, hay que decir que se ofrecen a otro espacio de articulación que es el discurso especulativo. Con ello se demuestra que ‘el discurso especulativo tiene su *posibilidad* en el dinamismo semántico de la enunciación metafórica, y por otra parte, que ese discurso tiene su *necesidad* en sí mismo, en la puesta en práctica de los recursos de especulación conceptual que, sin duda, dependen del propio espíritu, reflejándolos”⁴⁷⁵.

Subvertir el orden, entrar en choque, perturbar, ofrecer otra mirada del mundo, renovar el lenguaje haciéndole parir nuevos sentidos por donde comprender la realidad desde otros ángulos, conocerla de otra forma, atrapar ese lado del ser que tiende a ocultarse, del que nos habla Cohen, Gadamer, Ricoeur, Zambrano, Vattimo y todos los autores de que nos hemos auxiliado, son los rendimientos del lenguaje poético. Pues bien, en ese “poder ver de otra manera”, el poetizar está capacitado para llegar a recintos no posibles para el concepto, y transitar otros ámbitos, enriqueciéndolos con su mirada. Ahora

⁴⁷³ MATURO, G: *La mirada del poeta*, p. 51.

⁴⁷⁴ “La actividad poética, que se proyecta sobre las realidades concretas, es una transfiguración de esas realidades en el crisol de una vida espiritual intensa. La mirada, activadora de la función imaginaria, crea un nuevo estado de conciencia, descubre hipermundos”. Op. Cit., p. 29.

⁴⁷⁵ AGÍS VILLAVERDE., M: *Conocimiento y razón práctica*, p. 144.

bien, queremos con esa mirada, acceder al recinto de la realidad política, que desde los románticos ha sido objeto directo de la acción poética, la cual constituye un cruce de caminos. Un tránsito que nosotros consideramos como otra estrategia del pensar para enfrentarse al fiero rostro de lo real.

C. La poesía como discurso político

La literatura ha sido espacio privilegiado para incursión y comprensión del mundo político. Si bien no es un cruce obligado, es un cruce encontrado con frecuencia, desde el barroco; y con total intención como vehículo idóneo para ello, desde la literatura romántica. La preocupación por la vida pública, su estructura y efecto en la vida en general, cobra protagonismo a partir de los cambios efectuados en el seno de la modernidad. Esos cambios a los que hemos asistido, estimulan la conciencia del escritor y lo llevan a poetizar tal situación y dar su palabra al respecto.

Ofrecen una concepción de lo que se desea ser, o una crítica de lo que hay, o ambas situaciones engranadas en la maquinaria literaria. Buenos ejemplos de la cosmovisión del mundo, de la convivencia y su legitimación o su crítica, la encontramos ya, desde las primeras épicas, y en muchos de los productos culturales encarnados en el mito, el cual nos transmite toda una concepción del mundo, de la historia y de la vida. Exteriorizar la experiencia permite tomar distancia de la experiencia vivida por un colectivo, un pueblo, una nación, la cual se ofrece en su modo de distancia, ceremonial o memorial. Un mundo que el poetizar logra fijar de manera diferente al ofrecido por el lenguaje ordinario.

Acercándonos a nuestro objeto, podemos citar grandes obras que nos ofrecen ese nuevo modo de ver la realidad desde la experiencia estética, a través de sus productos artístico-culturales. Los ejemplos agotan este espacio, por lo que solo mencionaremos algunos de interés, más que conocidos que ilustran la fusión de los discursos literario, filosófico y político, así como el rendimiento ontológico de dicha intersección discursiva.

Entre los productos literarios emblemáticos podemos remontarnos, hasta la *Araucana* de Alonso de Ercilla, que nos ofrece su mirada del proceso de conquista del pueblo araucano, como un conflicto acerca de la validez del proceso. O podemos acercarnos a la mirada conciliadora del Cuzco colonial en el imaginario literario-cultural ofrecido por Gómez Suárez de Figueroa (El Inca Garcilaso de la Vega) en sus *Comentarios Reales*.

Luego podemos trasladarnos hasta la todavía conocida como Nueva España de la colonia; con la *Recordación Florida* de Fuentes y Guzmán, quien, al dar cuenta de la historia de Guatemala, en su obra, transmite toda una concepción del mundo colonial, de su estructura política, social y de la ideología criolla. Esta estructura nos ofrece la mirada de Fuentes y Guzmán y su intento de legitimación de aquel mundo, en el cual el indígena, paradójicamente base social y mayoría de la población, prácticamente desaparece como sujeto social, y emerge únicamente para ser estigmatizado. Tal como nos dice Martínez Peláez en *La patria del criollo*, como un personaje, negado y desprestigiado por la necesidad de justificar la estructura política económica implantada por los criollos y para construir desde ese referente negado e inferior, su sí mismo, su identidad como grupo con aspiraciones de liderazgo aplazadas. Con lo cual, *La recordación Florida* cumple una función ideológica que afirma y despliega el prejuicio de la superioridad hispana en prejuicio y a costa de la fundación de una visión de la inferioridad de las culturas nativas. La obra nos permite comprender la cosmovisión que alentaba el mundo criollo, que legitimó la crueldad con que se les trataba a los nativos sin el consentimiento de la Corona española, pero con incapacidad para neutralizarlo, así como la aspiración ontológica que se agita tras tal intención.

Posteriormente, con la independencia emergen una prolija producción literaria que intentará expresar el nuevo ideario nacional, por parte de una nueva generación de creadores, que a la vez, ostentarán cargos políticos o militancia política. Pero que mantienen una tensión entre la conciencia del criollismo obrada por la historia y delatada por Fuentes y Guzmán, y la utopía de una nueva realidad política y social, que sea reconocida y del mismo valor que las europeas. Pero expresada con las únicas nociones a su alcance: las devenidas del mundo intelectual europeo y de los ideales independentistas de

la reciente nación estadounidense, dado que el desprestigio del mundo nativo no permite incorporar sus nociones y valores.

Sobre todo, las nociones relativas a los temas políticos e históricos, con los que se acercarán los criollos a su realidad, serán escanciadas del afluente intelectual europeo y norteamericano. Con lo cual, los creadores literarios encuentran una barrera expresiva en los conceptos. Esta condición los conduce a macerar el lenguaje en los morteros de la imaginación para hacerlos productivos. Algunos incursionan tímidamente en la cultura nativa. Todo un complejo proceso de transformación estética, que produce diferentes cauces, como el modernismo, en tanto esfuerzo poético por encontrar una forma muy propia y potente para expresarse. Proceso que aún están a la espera de ser abordado en profundidad por la crítica literaria y la filosofía.

Más adelante realizaremos un acercamiento ese manejo estético, a ese domeñar la lengua para obligarla a la comprensión de las dinámicas históricas, culturales y políticas, de los colectivos, a través de los trabajos de Lara Martínez, Ortega y Gasset, Laín Entralgo, Randazzo y Ramón Máiz, entre otros.

Dignas muestras de la producción literaria y filosófica del período de consolidación nacional son los trabajos de J. B. Alberdi, de Sarmiento y su *Facundo o Civilización y Barbarie*, *Martín Fierro* de José Hernández, *Ariel* de Enrique Rodó, o las Cartas de Simón Bolívar. Y qué decir del gozne que movió la producción literaria de José Martí, contemporáneo de Gavidia, cuya profusa producción, estaba movida por una insondable convicción cívica y por un ideario político, el cual descansa sobre una sólida base filosófica. Igual resulta el trabajo del ecuatoriano, Juan Montalvo, *Don Segundo Sombra* del argentino Ricardo Güiraldes, y José Mármol con *Amalia*, o Leopoldo Lugones. Todos con producciones que configuran discursos donde lo literario, lo filosófico y lo político se cruza desde la voluntad estética.

En el caso de Centroamérica, no asistimos a un menor cruce entre las ideas políticas, filosóficas y literarias. Tal es el caso de la obra del hondureño Ramón Rosa, quien expresa sus ideas federalistas en sus escritos. O poetas como Coello, autor de la letra del himno nacional de Honduras, Manuel Arita,

Óscar Acosta. En Costa Rica, destacan los escritores de la generación del Olimpo, con una fuerte tendencia anti-imperialista y nacionalista, como lo deja ver la obra de Carlos Gagini, la narrativa de Joaquín García Monge, Roberto Brenes, entre otros, que abonaron a la fundamental labor de la consolidación de los componentes de la identidad nacional. O en Guatemala, la visión política, histórica obrada por escritores como José Milla, reconocido por ser el iniciador de la novela histórica guatemalteca. O Gómez Carrillo y Domingo Estrada, entre algunos ejemplos. Todos influenciados por un mismo marco de preocupaciones: la nueva nación, sus orígenes, carácter y las posibilidades de su consolidación.

En América Latina se mantuvo una actitud de vigilancia crítica de la autenticidad del proyecto nacional, unas veces con actitud agitadora, apologética, animadora, creyente, otras dolida, acongojada, confusa, indignada. A la postre los autores literarios y los pensadores han logrado hacernos pensar, y pensar sobre lo auténtico. Por ello, es un producto de la cultura que ha mantenido una complicada relación con la misma nación que clama y que experimenta como esperada, anhelada, abatida, arrebatada. Ha sido una expresión cultural que ha mantenido esa voluntad de autenticidad y exploración crítica que su mundo:

“Un renovado afán corre por las entrañas todas de América Latina. A pesar de las divergencias, hay algo que interesa apasionadamente: la autenticidad. Se requiere ser auténtico. La manera de concebir ‘lo auténtico’ varía y hasta es diferente; pero la meta es común, la superación de un pensar, decir y obrar que rara vez han podido traducir: pasión y pensamiento; creencia y saber, sabiduría e inteligencia de un experimentarse descubierto, conquistado, colonizado, independiente”⁴⁷⁶.

América Latina es devorada cada noche por la experiencia de su existir como “no ser” auténtico, a la mañana revive de esa zozobra, a la tarde acaricia su corporeidad y al atardecer declina en la certidumbre de que ha sido un espejismo de su condición de “deber ser” desde el impuesto referente europeo,

⁴⁷⁶ VELÁZQUEZ, MEJÍA, M: *Mythos y utopía como estructura de la historia*, Ed. UNAM, México, 1994, p. 47.

desde el cual se mide. Su relación con su referente ha sido, desde el inicio, ambigua y equivoca, fraguada en la cantera del no ser desde el inicio y, por ende, urgida por emerger desde la necesidad de demostrar su humanidad, su lugar en la cartografía, en la cultura y en la historia.

América Latina se ha vivido como una lucha por ser, desde el indígena cuya cultura es abominada por la vara de medir el valor de los nuevos señores, hasta el mismo sentimiento criollo que se fraguó en la conciencia de no ser españoles. Esa lucha del no poder ser lo que se desea ser, se expresa en su arte, un lenguaje que nos lleva a esa verdad como experiencia que acontece en la vivencia pública de la región. Esa compleja situación devenida, no solo del divorcio entre cultura y Estado que prevaleció, sino del abandono, en que la colonia vivió, se revela pródiga en su literatura. Desde la mirada de sus poetas, donde el reino de la voluntad creativa campea a su gusto para proponer utopías en el que el sentido de lo propio se abre y se revela siendo: “el poeta se siente llamado a la receptividad y la donación de sentido. Despliega una atención sobre su entorno y su propia corporalidad, que le permite descubrir a un tiempo su yo y el mundo que lo rodea”⁴⁷⁷.

La literatura es el reino de la libertad y para ello se subvierte o se desvía, como nos dice Cohen. En razón de ello, la experiencia literaria es idónea para comunicar, lo que de otra forma resultaría incommunicable, para compartir, expresar, explorar. La literatura invita a pensar y da que pensar, exterioriza el vivir humano en ese mundo que se niega para poder alcanzar el ser de lo real. “La creación literaria se revela como el camino privilegiado para la expresión de lo humano; favorece su contemplación y comprensión, así como el acceso a cierto modo de sabiduría”⁴⁷⁸.

Un juego del lenguaje que se ofrece como diálogo frente a los que niegan su razón de ser. En esa lucha nos entrega en oblación su verdad, labrada en la vivencia como experiencia unificadora del que entrega y recibe; y se vuelve “uno” en esa entrega. Por un instante, se es capaz de entender lo propio y lo ajeno, para encontrar el auténtico ser anhelado, retornando al

⁴⁷⁷ MATURO, G: *La mirada del poeta*, Ed. Amargord, Madrid, 2008, p. 13

⁴⁷⁸ Op. Cit., p. 51.

prístino momento anterior a la separación que nos dividió en “yo y los otros”.

Para alcanzar este fin juega con el poder expresivo de lo simbólico, de lo metafórico y de otras figuras del lenguaje: “Marcada por el peso del símbolo, la literatura lo devuelve a una instancia preformal, estimulando la libre proliferación de sus virtualidades, juega permanentemente entre polaridades aparentemente inconciliables como lo son el mito y la racionalidad”⁴⁷⁹.

En América Latina la literatura ha impuesto una pasión por la condición propia de su ser vulnerado. Un lugar donde se funden diversas voces culturales: sus raíces hispanas, africanas y nativas que luchan en un amor-odio frenético, casi destructivo, pero inexorablemente constitutivas. La poesía nos dona nuevos sentidos de ese mundo. Estamos ante una unidad en constante negación del polo que sirve de referente a la existencia europea y norteamericana. Se impone una reflexión de la experiencia vital, desde esa otra manera de ver e interpretar ofrecida por los lenguajes poéticos. Un espacio al que debemos acudir para comprender mejor o de otra manera la realidad latinoamericana. Una labor que la literatura realiza como tarea urgente, como razón y como pasión. Condiciones de todo hacer literario auténtico.

La literatura nacional y la nación literaria van de la mano, pues la primera se constituye en el gran crisol de una nación imaginada, en el imaginario de la nación o de una patria. La nación literaria es la oblación que el poeta nos entrega, es la patria utópica, el pueblo anhelado, el ser, la identidad a construir, la crítica dolorosa, el vacío a superar, los escollos a derribar para construir o consolidar el sueño de una ontología, que más que una propuesta política deviene un tema filosófico, una exploración de un sentido del ser, de sus efectos, de sus sentidos, y sus orígenes.

Veremos en el siguiente capítulo, a través de algunos ejemplos, cómo esa tarea se ha revelado, tanto en el quehacer del poeta, en donde su discurso deviene filosofía, pensamiento político, crítica y ansias de ser, así como en la del crítico, que como nosotros ha intentado penetrar en esa comprensión estética del mundo.

⁴⁷⁹ Op. Cit., p. 52.

CAPÍTULO VIII:

EL HECHO POLÍTICO EN LA LITERATURA IBEROAMERICANA

“Siempre el tirano es ruin (...) Pueblo, él te hace un gran mal, porque debía ser salario del maestro de la escuela, el pago del esbirro y del espía: Porque falso te engaña (...)”.

Francisco Gavidia⁴⁸⁰

Los estudios cuyas reflexiones aquí ofrecemos poseen, por una parte, el interés de acercarnos al contexto histórico, político y literario de Hispanoamérica, durante el período en el que se enmarca nuestra investigación; por otra, conocer la reacción que provoca dicha situación entre los intelectuales de la región, concretada en sus producciones literarias. Unas obras que dejan entrever una común preocupación: la nación y su estado inacabado.

La lente desde la cual observamos tal situación es la de los escritores e intelectuales hispanoamericanos, que ven entrar el nuevo siglo teniendo a Francia como referente de su modelo de nación. Y también un modelo de sociedad: el europeo anglo-germano. Ante la nueva dinámica histórica, se ven interpelados por su situación de ciudadanos de una nación que aún no es, de una nación incipiente, inacabada, en espera. Condición ante la que reaccionan dándose la tarea de cumplir una función política-pedagógica, desde su labor filosófico-literaria. Todo ello a fin de contribuir en lo que consideran una condición ineludible: construir la nación, construyendo una cultura, una conciencia, un espíritu y unos medios educativos para alcanzarlos. Todo ello supondrá una toma de posición y un proceso de negociación, confrontación o deslinde con el Estado y las élites.

El propósito de este segmento es ofrecer un contexto general de la

⁴⁸⁰ GAVIDIA, F: “En el centenario de Bolívar”, en Obras Completas, p. 45.

situación de las investigaciones sobre el tema. Podremos apreciar que dichos estudios elaboran un acercamiento sociopolítico y nos dejan ver que los intelectuales de ese período se enfrentan a un contexto y problemas muy similares a los que, como veremos, se enfrenta Gavidia. Y a todos quienes les hermana una historia y condiciones compartidas, se ven impelidos a embarcarse hacia una empresa similar, que lo lleva a lo que Sánchez Illán denomina la politización de la literatura. A propósito de la cual el profesor Ramón Máiz nos dice que

“Las naciones no son ni están ahí, sino que se hacen, esto es, no constituyen datos empíricos, hechos objetivos, sino resultados contingentes de procesos sociales, políticos y significantes abiertos e indeterminados. De esta suerte, las propias precondiciones diferenciales de la narrativa nacional (lengua, historia, tradiciones, mitos y símbolos) constituyen tan sólo una materia prima elaborada, seleccionada, *sobresignificada* por los intelectuales y los movimientos nacionalistas. Por ello, la ideología y la cultura nacionalistas no pueden ser consideradas como la expresión externa de una nación preexistente, emanación de la esencia profunda del ser nacional, sino como uno de los elementos decisivos de la movilización político-significante que en puridad, constituyen la nación misma. En suma, el discurso nacional (...) no constituye un factor meramente expresivo y exógeno, sino estrictamente constitutivo y endógeno de la realidad nacional. En este sentido las naciones pueden ser consideradas, en buena medida, como ‘artefactos culturales’”⁴⁸¹.

Que las naciones son el producto de un invento, ya lo hemos dicho, que la poesía nos abre a una manera de esa realidad no observada de otra forma; también, que las élites intelectuales juegan un papel fundamental en la creación del discurso nacional, lo hemos asumido como premisa. Que los escritores latinoamericanos miran su mundo desde una conciencia histórica, lo hemos comprobado, pero, ¿hasta qué punto su mirada logra trascender el conflicto ontológico de la conciencia del criollo?, ¿qué nos revela su literatura

⁴⁸¹ MÁIZ, R: “La nación como horizonte de lectura”, en *Nación y literatura en América Latina*, p. 12.

sobre tal conflicto, sobre la ideología y la utopía labrada en la piedra de las conciencias cultural e histórica de los herederos de la colonia?, ¿de qué cantera ideológica, filosófica y cultural provienen los materiales para la construcción de la nueva nación?

Esas son una serie de preocupaciones que debemos resolver, y cuya respuesta ahondamos a través del estudio de la poesía de Gavidia al reconstruir su discurso, a fin de comprender qué tipo de artefacto cultural nos ofrece en su discurso, del que hemos conjeturado que se trata de un discurso nacional.

Para ello, hemos organizado este apartado en cuatro núcleos temáticos que se complementan dialogando entre sí. Núcleo del pensamiento ibérico en torno a la nación, en el que nos acercamos a los estudios críticos desarrollados por Ortega y Gasset y Pedro Laín Entralgo. Núcleo Iberoamericano: estudios críticos sobre el problema de la nación y la identidad en el pensamiento iberoamericano: Isidro Sepúlveda, Ortega y Gasset y las compilaciones sobre lecturas americanas de Ramón Máiz. Núcleo Latinoamericano: Mabel Moraña, Manuel Velásquez Mejía, Graciela Montaldo. Núcleo centroamericano: Francesca Randazzo.

No podremos abundar en todos los estudios sobre el tema, ni entrar en detalles de las ideas de los escritos aquí abordados, por lo que nos remitiremos a citar aquellos escritos que directamente se ocuparon del tema, y rondar sobre los ejes centrales que vertebraron su pensamiento en esa línea, a fin de ofrecer un marco general de la situación y visión de la literatura iberoamericana en torno al fenómeno nacional.

A. Los intelectuales españoles ante el “problema de España”

En el prólogo al libro de Juan Carlos Sánchez Illán⁴⁸², Eric Storm sostiene que, para el caso de Francia y España, las elites culturales desempeñaron un papel fundamental en la creación de una cultura nacional y en el fomento de una conciencia nacional. Lo novedoso de tal actividad fue el cambio de público al que iba dirigida, produciéndose un traspaso hacia las clases populares. Esta

⁴⁸² SÁNCHEZ ILLÁN, J. C: *La nación inacabada: los intelectuales y el proceso de construcción nacional (1900-1914)*, con Prólogo de Eric Storm, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.

situación pasó por varios estadios, en los cuales se fue construyendo la nación en referencia a grupos y agentes sociales, que son asumidos desde categorías cuyo sentido está orientado a etiquetar y reconocer a los amigos y a los enemigos de la nación: la monarquía y el proletariado. Proceso que demanda la construcción de una categoría ciudadana, lo que supone transformar a la masa en nacionales.

Así, la conversión de los campesinos franceses en nacionales fue resultado de la convergencia de acciones políticas intencionadas de las elites, pero también de una consecuencia lógica de la modernización general. Este proceso creó “irremediabilmente una cultura más uniforme y más nacional”⁴⁸³.

Un punto de inflexión fundamental para producir dicho cambio fue la conciencia de que no se podría construir la nación sin elevar al pueblo a la categoría de nacionales, por tanto: “que el abandono de las clases populares empezaba a constituir un problema. La nación que hasta entonces había abarcado sobre todo las capas urbanas, estaba inacabada y para su concreción definitiva habría que integrar a toda la población”⁴⁸⁴. Pero conectar con las capas populares suponía buscar nuevos medios de expresión que fueran capaces de llegar a ellas.

Sánchez Illán estudia el caso de España y el papel de los intelectuales en ese proceso. Desde su punto de vista, fue la generación del 98 la que, al igual que los intelectuales franceses, “por no tener acceso a los centros de poder, fueron los primeros que conscientemente, asumen la tarea de elevar a las masas a un nuevo papel. Tarea que luego trascienden hacia un verdadero movimiento político intelectual con la generación de 1914, que llevó a la cabeza a Ortega y Gasset”⁴⁸⁵. Y continúa afirmando que “el objetivo de su estudio consiste en identificar las aportaciones al debate de la construcción nacional de los intelectuales de la generación del 98 y del 14, desde un enfoque histórico-ideológico. Por tanto, él pone el énfasis en la influencia histórica de los textos y el interés por el contexto histórico, tanto en lo político como en lo cultural. En su caso, lo que más le interesa es el contexto histórico, más que el texto mismo, y

⁴⁸³ STORM, E: “Prólogo”, en SÁNCHEZ ILLÁN, J. C.: *La nación inacabada...*, p. 16.

⁴⁸⁴ Op. Cit., p. 18.

⁴⁸⁵ Op. Cit., p. 19.

la influencia en él de las ideas contenidas en los textos”⁴⁸⁶. Sánchez Illán analiza los debates intelectuales surgidos sobre la construcción nacional, descubriendo toda una serie de implicaciones. La primera que no hubo tanta diferencia entre la generación de 1898 y la de 1914⁴⁸⁷. En segundo lugar, que la que hubo se reduce a temas de estilo, medios y éxitos en sus objetivos. Incluso en la generación del 98, tanto la construcción del paisaje natural, la descripción e interpretación del pasado, tenían una función política.

Fueron los más prolíficos forjadores de mitos nacionales y en este campo se llegó incluso a conflictos de interpretación entre la generación del 98 y la del 14. El caso del papel de los intelectuales españoles en la construcción de la identidad y cultura nacional resulta, poco diferente de la realizada por los del resto de Europa. Comprender la dinámica de las ideas de dichas generaciones y sus efectos, es posible dentro del contexto cultural internacional al que pertenece.

Los intelectuales de estas generaciones están movidos por explícitos intereses pedagógicos. La situación de los intelectuales, provenientes de la pequeña y la gran burguesía, es la de un grupo independiente a medio camino en su proyección social entre los intereses de burgueses y obreros. Su sentido histórico y de continuidad aportó todo lo que se necesitaba de vertebrador en la vida nacional. El liderazgo se explica como resultado de la importancia de lo urbano, la insatisfacción histórica de las clases medias, que se traduce en el anticlericalismo, anticaciquismo, y antimilitarismo, y el surgimiento de nuevos grupos sociales que se incorporan como nuevos lectores y consumidor de la nueva labor literaria.

El espacio urbano será el campo de trabajo donde se juega todo lo relacionado con la cultura y la política. Allí ocurre una auténtica nacionalización de la vida política. Los intelectuales se lanzan a una actividad publicista sin precedentes en la historia de España. Inician un proceso de politización de la literatura, desde 1898, fundamental para comprender el ejercicio intelectual en

⁴⁸⁶ IBID.

⁴⁸⁷ En este sentido Julián Marías nos dice que “la generación del 98 llega al poder quince años después, en 1916 (es decir, naturalmente, cuando entra en la historia la generación siguiente, la de 1886: Ortega, Marañón, Miró, Marquina, Eugenio D’Ors, Azaña, Ramón Pérez de Ayala, Ramón Gómez de la Serna, Juan Ramón Jiménez, Américo Castro, etc.). El ejercicio pleno del poder de la generación del 98 corresponde a la fase 1916-1931”. MARIAS, J: *Literatura y generaciones*, Espasa-Calpe, Madrid 1975, pp. 102-103.

España, lo que va unido a la mayor difusión de la prensa y al nacimiento de una opinión pública que le proporciona un papel fundamental en la lucha ideológica; la cual explica el surgimiento de tantas empresas editoriales.

Es preciso mencionar también su capacidad de influir en la cultura en la duración y sostenibilidad de sus ideas. La edad dorada de la labor intelectual coincide con un régimen liberal oligárquico y con una dictadura no totalitaria. Históricamente fueron acusados de la destrucción de la tradición nacional y liberal, pero no hubo tal ya que la España en la que vivían, no podía ser en ningún caso un ideal colectivo.

El modelo de nación es, sin duda, Francia, sobre todo el concepto reniano de “nación inacabada”, cuya reforma moral e intelectual debería conllevar a las élites intelectuales una tarea de difusión pedagógica.

José Ortega y Gasset fue el personaje en torno al cual giran todos los intelectuales del 14, comprometidos en el debate sobre el proceso de construcción nacional y su convicción de una nación española como realidad inacabada. En este periodo el principal vehículo de difusión serán los artículos de prensa, en ellos arremeten contra el régimen que auspicia y posibilita esos mismo espacios, el régimen liberal-canovista. Algunos críticos consideraron su discurso muy pesimista respecto, no solo de la monarquía sino del pueblo mismo, por su incapacidad para salir de su letargo. Incluso se les acusa del fracaso de la monarquía de la restauración por haberle dado la espalda a la idea de nación encerrada en ella. Pero ese discurso sobre la incapacidad del régimen, sostiene Sánchez Illán, lo asumieron hasta los propios políticos monárquicos.

Existe un conflicto en cuanto al papel que jugaron en la crisis del régimen de la restauración, tema del cual es común la opinión sobre la ruptura que mantuvieron los intelectuales con dicho régimen. Para los del 98, con “España no había más que hacer que asistir alborozados a su entierro: puesto que no hay pueblo y se hace preciso acabar con los políticos y pedir la abolición de las instituciones”⁴⁸⁸. Pero, pese a su labor, asume la tesis de Santos Juliá: la Generación del 98 fue incapaz de organizar un movimiento, proponer un programa de acción, señalar un objetivo, en parte porque sienten una profunda

⁴⁸⁸ SÁNCHEZ ILLÁN, J. C: *La nación inacabada...*, p. 133.

aversión por lo concreto y en ello difieren del éxito obtenido por la generación del 14.

El ensayo de Sánchez Illán busca matizar todos esos juicios históricos y situarlos en la justa comprensión, de lo cual afirma que la lección final de la comparación de sus diferentes aportes es que: “resulta muy difícil extraer conclusiones generales cuando lo único que parece cierto es que cada uno va a buscar, a fin de cuentas, su propia alternativa a un estado de crisis permanente que es tanto personal como nacional”⁴⁸⁹.

Como veremos más adelante al abordar la situación centroamericana y la tarea de sus intelectuales, existen muchos puntos de convergencia, en cuanto a los problemas a superar en torno a cuatro puntos fundamentales: La similitud de la situación socio-política de las dos regiones. La compartida aspiración de alcanzar el mismo referente de modelo nacional. El papel de los intelectuales y su posición frente al régimen imperante, así como la identificación de un mismo problema: la duda sobre la capacidad del pueblo como activador del proceso, por no haber sido elevado a la categoría de pueblo-nacional, es decir, no constituir una estructura capacitada para poner en marcha la nación. El reconocimiento de la importancia de la educación en la construcción de la categoría de pueblo, la cultura nacional y su identidad. Y la duda razonable sobre la capacidad e interés de las instituciones estatales y las elites dirigentes para asumir responsablemente los retos de dicha tarea. Pero son puntos, que movidos por un mismo estado de ánimo, o *areté*, como veremos serán resueltos de maneras diferentes, según las posibilidades histórico-culturales de cada región.

1. José Ortega y Gasset: origen y epílogo de la nación española

España y lo español fue para la generación de 1914, a la que Ortega perteneció, el horizonte de preocupación y catalizador de ese grupo de intelectuales. Varios e iluminadores son los escritos que Ortega destino a la reflexión del tema nacional, podemos citar aquellos que directamente lo abordaron, y rondar sobre los que vertebraron su pensamiento en esa línea.

⁴⁸⁹ Op. Cit., p. 134.

Hemos comenzado con Ortega, pues asumimos por un lado, la tesis sostenida por Carlos Beorlegui, acerca de la importante influencia de Ortega en la configuración del pensamiento latinoamericano de las primeras décadas del siglo XX. Especialmente para los intelectuales rioplatenses. Para este pensador de cepa bilbaína, la generación de intelectuales de 1915 de América Latina estará centrada en una renovada búsqueda de la identidad latinoamericana. Y para ello, retornan su mirada al origen de sus raíces, las culturas nativas que yacían en el olvido y sus vecinos continentales como componentes de la “Patria grande” que debe permanecer en diálogo. Un fuerte deseo de explorar en el mundo indígena atraviesa su pensamiento y en esta travesía, encuentran en el pensamiento de Ortega una inspiración fundamental, sobre la idea de lo “propio”, el ser, su idea de la cultura, y la nación. Ideas que, en su caso, trasladan a su cosmovisión del ser latinoamericano: “En estos años es cuando se va produciendo un movimiento inverso al de los años anteriores, que tenderá al repliegue nacionalista. Ahora se produce una marcha hacia el exterior, hacia el entendimiento y la unidad continental”⁴⁹⁰.

La filosofía de Ortega, según Beorlegui, fue determinante para orientar la filosofía latinoamericana de esa época. Por otro lado, utilizamos el hilo orteguiano, atendiendo a los hallazgos de Sánchez Illán, sobre la relación entre contexto español y pensamiento intelectual, Hallazgos y categorías que nos resultan útiles y productivas para comprender mejor la situación que aquí nos ocupa. Las fuentes de las que hemos echado mano para seguir el hilo de las ideas de Ortega, en este terreno, corresponden en su mayoría a los artículos publicados por Ortega en revistas y periódicos de 1914 a 1925 y reunidos en sus Obras Completas en los cuatro primeros tomos. Veamos pues lo que proponía Ortega en este ámbito que le tocaba tan visceralmente.

Las tesis fundamentales del pensamiento de Ortega que articulan su filosofía vitalista, desde la cual pueden leerse sus ideas sobre España y lo español, son la tesis de la circunstancia y el perspectivismo. Categorías aplicadas por Ortega en su reflexión sobre lo español.

⁴⁹⁰ BEORLEGUI, C: *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Ed. Universidad de Deusto, Bilbao, 2004. p. 404.

Para él, lo español, pese a mostrarse con una dolencia y urgencia (que veremos es la misma que marca para América Latina), inmersa en la encrucijada de querer ser lo que no se es; resulta una tierra que se ofrece como una comunidad compartida, una *paideia*, dirá en su artículo “El Pathos del Sur”⁴⁹¹.

Es esa cultura la base de lo nacional, aquello que es el crisol del espíritu español. Pero no algo que está allí imaginario, sino que se construye cada día, con esfuerzo, lucidez y disciplina. Para Ortega, el español no debe perder el tiempo, no le es lícito abstraerse de los problemas nacionales, pues es una patria que aún no cuenta con todas sus funciones esenciales. El filósofo español debe asumir esa circunstancia real, por dolorosa que sea, pues

“el español que pretenda huir de las preocupaciones nacionales será hecho prisionero de ellas diez veces al día y acabará por comprender que para un hombre nacido entre el Bidasoa y Gibraltar es España el problema primero, plenario y perentorio. Este problema es, como digo, el de transformar la realidad social circundante. Al instrumento para producir esa transformación llamamos política. El español necesita para producir esa transformación, ser antes que nada político”⁴⁹².

El arte de la política, observa, debe cumplir dos condiciones: saber gobernar y saber posibilitar la imposición de la legislación. Tales condiciones las ve facilitadas a través de la educación. La pedagogía es la ciencia que logra modificar el carácter integral del hombre. Ésta se enfrenta a dos problemas: el del futuro ciudadano, es decir, encontrar el ideal de hombre, en cuyo sentido debe ser dirigida su educación; y en hallar los medios intelectuales, morales y estéticos por los cuales se logre polarizar al educando en dirección a aquel ideal⁴⁹³.

Para Ortega, la escuela es solo un momento de la educación, todo el entorno educa, y por tanto, la educación es social: Si se acepta que educar es la transformación de una realidad social, se tiene que la pedagogía es la

⁴⁹¹ Cf. ORTEGA Y GASSET, J: «El pathos del sur», *Personas, obras, cosas*, Obras Completas, tomo I., Alianza Editorial, Madrid 1993 p. 499-502.

⁴⁹² ORTEGA Y GASSET, José: *La pedagogía social como programa político*, en *Obras completas*, tomo II, Ed. Taurus, Madrid 2004, p. 87.

⁴⁹³ Cf. Op. Cit., pp. 90-91.

ciencia de transformar la sociedad. Él descubre que en esa condición social, y en cuanto es condicionada por ella, se juega la humanidad de un hombre. Esta, como veremos, es una idea coherente en la misma dirección de sus tesis acerca de lo que hace que la nación sea tal. Ello no es la raza, ni la tierra, sino como opinan Renan⁴⁹⁴, la cultura. Por tanto, cualquier modificación supone el resultado de un proceso educativo que puede ser diseñado y dirigido y allí ve la contribución de los intelectuales.

En este sentido debe seguirse una disciplina férrea y sostenida con bases fundadas desde lo esencial. Ortega opina que se ha seguido una tendencia nefasta en este sentido, tanto en las naciones jóvenes de América como por la cansada España, y es la de no seguir por el camino de la disciplina esencial, por el equívoco afán de imitar costumbres foráneas, pero que nos resultan deslumbrantes, como las de la decadencia francesa. Ortega reflexiona que tal modelo social no es beneficioso, ni para América, ni para España: una por joven y España por cansada, necesitan nutrirse en fuentes renovadas. Ni la grandeza pasada ni la novedad basta, es necesario mantenerse en período de ascensión y plenitud.

Se hace urgente una disciplina intelectual, moral y estética. Una vuelta a las sustancias culturales, antes que ésta se deshile como parece ser el caso de la sustancia francesa. Debe buscarse una condensación⁴⁹⁵. Esta idea va de la mano del diagnóstico que hace sobre la cuestión española, “la falta de inteligencia política habitual”. Se carece de visión sobre los vastos hechos sociales, sus cabezas, sus líderes, dados a elevar la conciencia de sí mismo, no lo hacen.

Hay en Ortega una conciencia de que el carácter del español está dominado por una negligencia, un desprecio, una abulia intelectual por la política. Esta idea de la ausencia de los mejores en el quehacer político es coherente con el papel que les compete como destino en estos momentos. Se queja de asistir a la lucha entre partidos, entre clases con actitud de dejar pasar, como si esa fuera una forma normal de vivir. El Estado actual, piensa

⁴⁹⁴ Ernst Renan analiza en su artículo “¿Qué es una nación?”, la importancia de la cultura en el carácter de una nación. Un trabajo que Ortega conoce e incorpora en su reflexión.

⁴⁹⁵ Cf. ORTEGA Y GASSET, J: “La disciplina de lo esencial”, *Obras completas*, tomo II, Ed. Taurus, Madrid 2004, pp. 130-131.

Ortega, carece de poder positivo, de fuerza moral y solvencia económica. El poder público vive del crédito del prestigio que hemos abierto los ciudadanos a unas cuantas personas⁴⁹⁶. España está gobernada, no por instituciones, sino por unas cuantas personas a quienes los ciudadanos hemos concedido una ampliación de crédito individual, a falta de poderes públicos, se termina recayendo en el aparato militar: el gobierno de la ingobernabilidad.

La verdadera cuestión española, dice, es que “no existe organismo nacional ninguno que ejerza sobre los españoles ese supremo influjo espiritual, mezcla de respeto y esperanza, con el que puede renovarse y reconstruirse el resto de la contextura pública”⁴⁹⁷. Esta situación configura para él una cadena, un círculo vicioso que se desliza sobre el eje quebrado de la ausencia de la estructura pública. El derecho a ser respetada por las naciones que necesita España, se funda en la respetabilidad inherente, lo cual existe, en una España que sea apta para el diálogo, ajena a lo oficial y oficioso. Pero cercana a la herencia de los valores universales de la cultura europea, que América hija de Europa, también debe asumir.

Es interesante unir las piezas en este punto, pues al inicio apuntamos que Ortega sitúa en la *paideia* el valor de un pueblo, no en una geografía o una raza, no en el color de la piel, o su orografía, sino en la cultura que crean. Este es el sentido que da a la europeización: un apropiarse de lo europeo, de su sistema de principios, valores y conocimientos. Al seguir el desarrollo de sus ideas desde estos artículos periodísticos, hasta su ensayo *España invertebrada*, podemos darnos cuenta de que su análisis político se va profundizando y se funde con sus principios filosóficos. Un planteamiento que veremos también en el caso gavidiano.

Su comprensión de la europeización no supone la renuncia a lo propio, sino una integración enriquecedora. Muy en la línea de cómo entienden Gavidia la europeización de América. Esto presume el desarrollo de una sustancia tupida, de una disciplina, a fin de sacar el máximo provecho de lo que ya está puesto. Estas son las condiciones que para Ortega demanda una patria que “sea capaz de afianzarse en el futuro”. La conquista del futuro implica mantener

⁴⁹⁶ Cf. ORTEGA Y GASSET, J: “La verdadera cuestión española”, *Obras completas*, tomo III, Ed. Taurus, Madrid 2004 p. 114.

⁴⁹⁷ Op. Cit., p. 115.

un lazo entre tradición y renovación. Esa renovación implica un diagnóstico de los problemas, para identificar al nuevo sujeto de la historia futura de España, un pensamiento disciplinado y sólido que necesita, por añadidura, una ciencia pedagógica orientada desde un fin y unos medios para lograrlo.

Ortega es el portador de un ideario nacional español. Sepultar a la España incapaz y crear un movimiento social, genérico y abierto, comprometido con el cambio que se desea es la labor. España es para Ortega una nación posible, futuro y no únicamente pasado. Por eso le pide a la juventud que habite en la inteligencia y la justicia, en las ideas claras y precisas y la elegancia moral. Se debe reflexionar sobre lo que ha llevado al punto de no funcionar como Estado: “No es que funcione mal, es que en absoluto no funciona”⁴⁹⁸. Como veremos más adelante, existe un paralelismo entre estas ideas y las de Gavidia sobre la concepción de la historia, y su estructura, no como pasado, sino como futuro, así como también en la idea de un pueblo inmaduro que necesita ser educado para cumplir la tarea nacional.

Entusiasmo e indignación para Ortega no son suficientes; las cuestiones y conflictos no deben postergarse. Dictaduras y anarquías tienen el mismo origen: la incapacidad del Estado: “la acción gubernativa requiere unidad, agilidad, competencia y un enérgico sentido de la responsabilidad personal, virtudes todas ajenas al organismo parlamentario cuya enorme masa es tan difícil de movilizar y se nutre además de irresponsabilidad”⁴⁹⁹.

Hay que estudiar palmo a palmo las plagas que azotan la vida política española. En ese camino analiza los gobiernos regionales y encuentra otro nefasto rasgo: los caciquismos. Esta ha sido “la forma real de organización política vigente en España durante los últimos cincuenta años. Las instituciones, establecidas, los edificios legales, la democracia, el parlamento, etc., eran solo líneas imaginarias”⁵⁰⁰. El Estado democrático pretendía ser una colectividad de sujetos de derecho, unidos entre sí por el nexo impersonal de las leyes. Pero en la realidad ha funcionado el amiguismo, y las relaciones personales, esa es la práctica del cacique. Este modelo se extiende a lo

⁴⁹⁸ ORTEGA Y GASSET, J: “Ideas políticas: ejercicio normal del parlamento”, *Obras completas*, tomo III, Ed. Taurus, Madrid 2004, p. 386.

⁴⁹⁹ Op. Cit., p. 680.

⁵⁰⁰ Op. Cit., p. 687.

general, pero emerge de lo local, de la aldea abandonada.

Incluso supone que la dictadura surte un efecto pedagógico para las masas, que no aprenden con razones, sino a base de experiencia. En este proceso la antinomia consiste en que con o sin el Parlamento, institución democrática, no se ha podido gobernar. Este impase debe ser superado para que la democracia no desaparezca a causa de esclerosis. La democracia más que teórica debe ser real y gobernar con la voluntad del pueblo, lo que requiere hacerlo funcionar. Organizarlo y educarlo para tal función y así evitar que un cuerpo crezca más que otro. Hay que organizar a España, así se organizan las instituciones democráticas, y viceversa. Como ejemplo Ortega habla del centralismo madrileño que además no se entera de lo que pasa en el resto de España, para saber que ocurre cuando la democracia es teórica y el ciudadano no existe para cumplir sus funciones: “Madrid no sospecha lejanamente la gravedad de la situación”⁵⁰¹.

Toda reforma política es la búsqueda y el deber de organizar el Estado nacional, y su sostén es el hombre colectivo, maduro para esa tarea. Hasta el momento, la historia del Estado nacional no ha mostrado la existencia de ese hombre maduro y se debate entre la existencia de Estados menos malos que otros. Tal construcción requiere educación: “¡Educación, cultura! Ahí está todo. Esa es la reforma sustancial”⁵⁰². Una cruzada de Ortega, en estos escritos, es la creación de una liga contra la incultura, el día que exista, dice, España está salvada.

Estas ideas que se corresponden con su análisis de la situación general de España son la antesala de su *España invertebrada*. Ésta es respuesta a su demanda de un diagnóstico crítico y reflexivo del problema español. Qué es, para él, el nacionalismo separatista: una serie de fisuras que crean una gran grieta en la que no hay bases para la nación y se despedaza en los sueños del nacionalismo regional. Una situación en la que se echa en falta verdaderos

⁵⁰¹ Op. Cit., p. 212. Sin ignorar que frente a la crítica al centralismo está también la crítica al nacionalismo o el particularismo que se da en España. En sus palabras “España es en su casi totalidad, provincia, aldea, terruño. Mientras no movilizemos esa enorme masa de españoles en la vitalidad pública no conseguiremos jamás hacer una nación actual” ORTEGA Y GASSET, J: “Discurso sobre el Estatuto de Cataluña”, en AZAÑA, M. y ORTEGA Y GASSET, J: *Dos visiones de España. Discursos en las Cortes Constituyentes sobre el Estatuto de Cataluña (1932)*, Círculo de Lectores, Barcelona 2005, p. 43.

⁵⁰² ORTEGA Y GASSET, J: “Ideas políticas: ejercicio normal del parlamento”, p. 693.

líderes, hombre de cultura universal para afrontar los problemas con una visión que se eleve más allá de la circunstancia aldeana para conquistar una visión de Estado.

A falta de un Estado en el que confiar sobran caciques y se nutren las esperanzas en los particularismos. La ausencia de los mejores, lleva al caos a la anarquía y al imperio de las masas. Fuerzas todas, en las que ve resquebrajarse a España, que no ha logrado aún ser un pueblo moderno. Pero advierte que soplan nuevos aires y esta vez, para “ganar en él la partida, será menester dotes, destrezas muy diferentes de las que en el último pasado proporcionaban el triunfo”. Lo que observa con claridad Ortega es que los rasgos de la España de su tiempo no la cualifican para brillar, como ya ha hecho en la palestra de la historia occidental, y la hacen languidecer en un pulso campesino que no se ajusta a los nuevos tiempos. Aldeas dispersas, incomunicadas, abandonadas a su suerte, regiones desarticuladas, que tienden al separatismo, masas revueltas sin líderes honestos y educados, moral agónica, falta de responsabilidad y carencia de mentes claras para la administración, ausencia de un programa de educación de las masas es lo que describe como el problema español.

Subirse al carro que lleva a nuevos destinos, demanda cambios que maridan cultura y educación a favor de una cultura ciudadana, que haga emerger lo que nosotros hemos visto y denominado la construcción del Pueblo-ciudadano, que demanda la nación-Estado del mundo industrial. Hay en Ortega, en sus ideas políticas, un hálito de confianza en el gobierno de los filósofos que saben lo correcto, a favor por la jerarquía política educada y ética, los hombres egregios capaces de dirigir a las masas⁵⁰³. Algo nos suena de América, algo resuena a un cúmulo de problemas compartidos. No es de extrañar que Ortega haya calado en las mentes de los intelectuales latinoamericanos. Desintegración de la diversidad, ausencia de la construcción del pueblo ciudadano, caciquismo, desmandes militares, ingobernabilidad.

2. Pedro Laín Entralgo: ¿a qué llamamos España?

⁵⁰³ ORTEGA Y GASSET, J: *La España invertebrada*, p. 509.

Uno de los intelectuales que entabla un diálogo fructífero con las ideas de Ortega es Pedro Laín Entralgo en su libro *A qué llamamos España*. Con dicho ensayo se propone llamar a la reflexión sobre el problema español que se expresa en una desarticulación de cinco regiones que parecen cada vez más distantes entre sí. Y para evitar el descalabro total, urge una reforma que integre en unidad coherente lo diverso sin anularlo. Una vía para afrontar la incapacidad de los intelectuales españoles de responder a la pregunta ya lejana y cada vez más urgente de Ortega de saber qué es España. Al comentar el propósito de su libro *España como problema*, nos dice o Laín Entralgo:

"Mi libro es, en primer término, una historia de las más importantes actitudes intelectuales ante la cultura española; y parece por todo extremo evidente que desde 1812 hasta 1936 esa cultura ha venido siendo un problema para todos los españoles que no han querido limitarse a un candoroso arbitrio de cenáculo y gabinete, y se han propuesto de veras hacer algo eficaz en o por la cultura de España"⁵⁰⁴.

Su propósito es explorar el alma española para lo cual realiza un viaje por cada una de las principales zonas culturales que la conforman. ¿Qué se puede esperar de tan variopinto mundo, o como él lo llama, de ese mosaico multiforme? Si ese mosaico multiforme hace brotar modos de ser y vivir diferentes, ¿existe algo que se pueda llamar un "sí mismo nacional"?, ¿cuál es su punto de articulación?, ¿puede fabricarse desde algún lugar desde donde lanzar los puentes de la unidad nacional tan necesaria en el mundo contemporáneo?

Para Laín Entralgo, ese modo de vivir está ligado de alguna forma a un *pathos* y a una etnia: "Medio geográfico, condición étnica, libertad convertida en proyecto histórico y hábito social, tales son los cuatro momentos esenciales del destino de un pueblo y tal es, desde un punto de vista genético, la estructura esencial de su modo de ser. Excluir alguno de ellos (...) equivale a falsear

⁵⁰⁴ LAÍN ENTRALGO, P: *España como problema*. Vol. II: *Desde la generación del 98 hasta 1936*, Ed. Circulo de Lectores, Barcelona 2006, Introducción. Es difícil saber a quién se refiere Laín Entralgo en esta obra que publica en 1957 porque fueron numerosos los intelectuales españoles que trabajaron para dar solución al problema de España desde el punto de vista científico, filosófico, histórico o político; entre otros, Ramón y Cajal, Ganivet, Menéndez Pelayo, Ramiro de Maeztu, Miguel de Unamuno, Eugenio d'Ors, Ortega y Gasset o Claudio Sánchez Albornoz.

doctrinariamente la siempre compleja realidad histórica”⁵⁰⁵. Para él, la conciencia de lo español es un problema existencial, una puesta en crisis de ese supuesto vivir unitario, al que se le puede llamar *ser español*, pero que es más un imaginario por su falta de apoyatura. La pregunta determinante es la de saber cuál es la etiqueta que distingue a un modo de ser y vivir, sin tener que estar (o sentirse) “castellanizado” en la experiencia histórica de las regiones que conjuntan España. Aguda y difícil cuestión en la que Laín Entralgo sitúa el problema de lo español.

Más que antagónico, complementario con las ideas de Ortega, don Pedro Laín nos coloca frente a otra mirada de la nación española y otras aristas diversas de las suscitadas por Ortega. Para afrontar la cuestión, Laín Entralgo elabora una teoría del disfraz. El disfraz como autorrealización, nos dice, es el modo de ser español. En este punto es interesante observar variaciones de esta idea en otros estudios que tratan de desentrañar el problema del ser latinoamericano. Estos estudios hablan del modo de ser latinoamericano como un enmascararse: ponerse la máscara de europeo para poder encontrar respeto y un espacio. Aquí Entralgo nos dice que el modo de ser español es el disfraz de español antiguo.

Y es que, en esa antropología del disfraz, el ser deviene como escondido, retraído, para ser tiene que jugar a ese ser español, que le exige disfrazarse de español castizo⁵⁰⁶. En los personajes de la literatura va a descubrir ese modo de ser como disfraz, que termina siendo una voluntad querida. Tradición, arrojo, gracilidad, heroicidad o cientificidad son, todos ellos, modos de actuar de lo español. En dichos modos se manifiesta el carácter nacional. Ser español es voluntad de disfrazarse como tal. Y esa voluntad la ve en la España de su momento histórico. Ante lo cual debemos preguntar por el porqué de ese disfraz de español tradicional como realización. Las preguntas se multiplican: ¿Qué es realmente ser español?, ¿qué sentido posee?, ¿cuándo tiene su origen el uso de lo español?, ¿qué se quiere expresar? y ¿por qué nos preguntamos por este “ser español”?

Al responder se encuentra con las razones existenciales de esos rasgos

⁵⁰⁵ LAÍN ENTRALGO, P: *A qué llamamos España*, Ed. Planeta Agostini, Barcelona, 2011, p. 60.

⁵⁰⁶ Op. Cit., p. 63.

que Ortega identifica: fracaso administrativo de las instituciones políticas españolas, abandono del pueblo y de su carácter disperso y macerado en el puro pulso campesino, como componentes que están a la base de un presentirse que urge ponerse el disfraz de lo heroico, de los valores antiguos. Un venir a menos de la gloria pasada que configura un ser castizo, por un lado campesino y pobre, y por otro de un resplandor correspondiente a lo que en América conocemos como siglo de oro español.

Ese es el traje de español antiguo del que se hace costumbre usar el disfraz. Un traje horadado en el catolicismo como estandarte y en el que ve refugiarse continuamente el existencial español. Un disfraz que denomina la “vieja vividura”, a la que se recurre en momentos de crisis⁵⁰⁷.

Laín Entralgo nos coloca frente al lado de la realidad española, una conciencia del ser obrado por la historia, que espera por una hermenéutica. Al reflexionar por la ontología de lo español, Entralgo aborda el tema nacional español desde un ángulo nuevo que logra entrar en diálogo y hacer ver mejor los hallazgos de Ortega. Un diálogo que, cómo veremos, también se sostiene entre nuestros pensadores latinoamericanos pues se hace difícil definir el uno sin el otro. Pensar América es pensar España, y pensar España, es pensar América. Como vemos, pues, siguiendo el hilo de esta madeja nos descubrimos en él. Encontramos que la gloria y grandeza de España está atravesada, quierase o no, por ese espacio compartido a un lado y a otro del océano. Las dificultades comienzan cuando se configuran ambos imaginarios, sus respectivas identidades pues en no pocas ocasiones han tendido a la mera negación recíproca o a la anulación, rechazando las posibilidades de diálogo y renunciando a saber cómo unos han incidido en el ser de los otros.

Lo mismo vale para la consideración de la presencia árabe en los pueblos ibéricos, en y contra a la cual se ha reconocido en mucho ese carácter de configuración de lo español, pero que no ha sido suficientemente explorado. Tanto unos como otros se construyen históricamente “en referencia a”, como rechazo o búsqueda de aceptación. La conciencia obrada por la historia,

⁵⁰⁷ “La vieja vividura, y como en nombre de ella, sinceramente, unas veces, tácticamente otras, han obrado luego. Considere en fin cual suele ser entre estos hombres la moral civil, ésa que hace sentir con cierta seriedad, tanto al imperante como al súbdito, los deberes inherentes a la convivencia política y social”. Op. Cit., p. 85.

introyecta culpas, odios, temores, pone fricciones al deseo de comprender la dinámica de sus destinos entrelazados. Una tarea necesaria y pendiente, que marca la posibilidad de cuestionar exitosamente la invitación de subirse al navío de la globalización en el que el desarrollo industrial ha culminado, obligándonos a ser no ya ciudadanos locales, sino mundiales.

B. El núcleo Iberoamericano: el sueño de la Madre-Patria

En la compilación *Nación y Literatura Latinoamérica*, el profesor de la USC Ramón Máiz reúne seis estudios críticos sobre escritores y escritoras latinoamericanos que hacen de la nación su horizonte de lectura y el objeto de su creación literaria⁵⁰⁸. Un recorrido por su visión de la nación, como objeto de su preocupación y de su oficio literario. Prácticas discursivas que Máiz asume como un medio para inventar las naciones deseadas. Una muestra de esa tensión: nación-narración en América Latina.

Sostiene que las naciones se hacen y constituyen hechos significativos en la medida en que se leen e interpretan desde algún marco de sentido. El estudio del nacionalismo desde el análisis de sus relatos o literaturas nacionales, requiere abandonar todo unilateralismo para evitar reducciones y esquematismos. Debe partirse de la hipótesis inicial de que, no es la nación la que genera el nacionalismo sino los intelectuales y los políticos nacionales los que producen la nación en sentido estricto.

El discurso nacional, en toda su complejidad, no constituye un factor meramente expresivo y exógeno, sino estrictamente constitutivo y endógeno de la realidad nacional. Es en este sentido que las naciones pueden ser consideradas, en buena medida, como "artefactos culturales". Y, en tanto tales, siempre constituyen "comunidades imaginadas", cuyos individuos se auto-comprenden explícita o implícitamente respecto de un grupo social específico: la "nación". De ahí que lo que escriben desempeñe una función política fundamental, ya sean ensayos o poemas, como sucede en la obra de Gavidia.

La funcionalidad del discurso nacional desborda con mucho la fijación de

⁵⁰⁸ Cf. MÁIZ, Ramón: *Nación y literatura en América Latina*, Ed. Prometeo, Buenos Aires, 2007.

los objetivos de la independencia y el autogobierno del Estado-nación. Trata de constituir la evidencia indiscutida de la nación misma, como un yo colectivo, un “nosotros” a partir de una población fragmentada por multitud de divisiones de clase, religión, intereses locales y regionales etc., mediante la selección de una serie de elementos comunes de pertenencia (raza o lengua, religión, o historia, etc.) Y establecer paralelamente, un “ellos” como el arquetipo del “otro”, la imagen especular en negativo del propio y único “espíritu nacional”⁵⁰⁹.

En su dimensión negativa, sostiene Máiz, el discurso nacionalista elabora la figura del “otro” mediante una serie de códigos binarios que vertebran la matriz orgánica y objetiva de la etnicidad con otras dimensiones relacionales, exteriores a dicho núcleo orgánico:

“La oposición/negación con otras etnias o naciones, el modelo político institucional que rechaza, la estrategia de exclusión de lo diferente, (indígena o europea), (...) Hasta el extremo de que la ‘otredad’ no es sino más que un modo adicional de construir la ‘mismidad’ y el estereotipo antagónico de lo ajeno resulta hasta cierto punto portador vicario de la identidad nacional que se autoafirma”⁵¹⁰.

El análisis de la estructura narrativa en la que se articulan los elementos cognoscitivos, revela que el proceso de significación se encuentra estrechamente vinculado a la acción y las prácticas, y no meramente a la interpretación. Esta tesis nos resulta significativa de cara a valorar lo vivencial como elemento que participa de la lectura de la realidad que realizan los intelectuales. En esta línea, prosigue, el interés de analizar la simbólica global del discurso nacional, que resignifican los elementos cognitivos como las marcas interpretativas, deviene de la manera de cómo se articulan los diferentes componentes, para generar la nación como fenómeno de masas⁵¹¹.

El nacionalismo además de una ideología, un discurso, un esquema interpretativo que proporciona un relato elemental de protagonista/antagonista, pronóstico y diagnóstico, construye una (sub)cultura que se despliega en muy

⁵⁰⁹ MÁIZ, R: “La nación como horizonte de lectura”, en *Nación y Literatura en América Latina*, p. 10.

⁵¹⁰ Op. Cit., p. 11.

⁵¹¹ Cf. Op. Cit., p. 12.

diversos niveles. Y en este aspecto, la literatura, como producto cultural y como arte, cumple un papel fundamental. Toda nación, por tanto, resulta una obra de arte, en el sentido de que todas las formas de arte desempeñan un papel fundamental.

El núcleo duro nacionalista ofrece un conjunto de códigos binarios: nación/estado, nosotros/ellos, propio /ajeno, amigo/enemigo que vertebran la matriz orgánica y objetiva de la nación. La construcción de la propia identidad colectiva se realiza en buena medida en negativo, como rechazo, crítica, exclusión o negación del “otro”. El discurso nacional, cualquiera que sea, no puede verse como un medio pasivo que refleja meramente las experiencias prediscursivas o pretendidos intereses objetivos; ha de considerarse como un elemento constitutivo del Nosotros. Por ello, una identidad nacional se construye también mediante una urdimbre de prácticas discursivas literarias, no menos políticas, que trazan fronteras interiores. El canon literario nacional resulta performativo, eficacísimo factor productivo de la comunidad imaginada que es la nación.

Desde la perspectiva de la recepción, la nación se convierte en insospechado horizonte de expectativas, del lector del romance. Por eso en la literatura latinoamericana del siglo XIX el protagonista del relato, deviene personaje central de los relatos de construcción de la nación, representación que se debilita en el siglo XX abriendo la posibilidad de una pluralidad del modo de ser en común.

Estas premisas, ofrecidas por Máiz como contexto de lectura de la narrativa temprana de Latinoamericana, nos colocan en autos acerca del papel fundacional y fundamental del discurso literario en la construcción del ideario nacional y los procesos operativos que actúan en la construcción de dichos textos, así como en su producción de sentidos significativos para su público. Con ello nos acercamos a otro ángulo de conexión con nuestro objeto de estudio.

Pues bien, qué es España para América, y América para España, cómo introduce España a sus colonias en el concierto europeo y cómo pueden aquellas estar preparadas para tal introducción. Y ¿cómo se configuran en su modo de existir, vivir, sentir y ser? El horizonte de dichas preguntas, supone

una conciencia de mutua afectación, cuya vivencia ha marcado la región, y de cuya interpretación ha pendido la construcción del imaginario latinoamericano. Vamos a explorar aquí tres posiciones, comenzando por la mirada de Isidro Sepúlveda.

1. El sueño de la Madre-patria y la Patria grande

La Madre Patria es parte del imaginario español, como lo muestra Isidro Sepúlveda Muñoz, y la Patria Grande del imaginario hispanoamericano, lo cual encuentra expresión en el movimiento iberoamericano posterior, como ideario de una pan-cultura conformada por lo ibérico y lo americano. Estemos de acuerdo o no con su mirada, es una incursión a la relación que hemos descrito entre América y España y su construcción del ser nacional. El libro ya desde el título sugiere la tesis que sostendrá: *El sueño de la Madre Patria. Hispanoamericanismo y nacionalismo*⁵¹².

El objetivo de su trabajo está encaminado a analizar la dinámica y variables del movimiento hispano-americanista como una expectativa que confía en la creación de una comunidad cultural entre España y las Repúblicas americanas, y que alberga la acariciada idea de la Madre Patria. El estudio nos interesa pues analiza las respectivas miradas entre las antiguas colonias y la antigua metrópoli, los mitos e imaginarios tejidos en el proceso de sus historias cruzadas. Al igual que la presente investigación, el estudio de Sepúlveda es una muestra de un enfoque multidisciplinario en el cual evita caer en miradas sectoriales para un fenómeno complejo. Una de las creencias que analiza es la de la continuidad cultural española en América y su función en la configuración de la identidad nacional de la primera.

Nos detendremos a exponer únicamente los hallazgos que aquí interesan. En esa línea, las tesis de Sepúlveda las podemos resumir diciendo que existe una relación esencial entre la matriz española en su afán de construir su ser, y la de Latinoamérica. Una historia y cultura que se cruzan refigurando la realidad americana. Ello deriva de dos factores: los tempranos y extendidos

⁵¹² SEPÚLVEDA, Isidro: *El sueño de la Madre Patria. Hispanoamericanismo y nacionalismo*, Ed. Marcial Pons - Fundación Carolina, Centro de Estudios Hispánicos, Madrid, 2005.

procesos de mestizaje y el tipo de relación que se estableció entre ambas partes, muy singular con relación al establecido por las otras metrópolis europeas con sus territorios conquistados.

América significó un punto de referencia de la identidad española, pues se consideró un peso añadido a su valía. Muestra de esa relación es la creación posterior de una verdadera comunidad cultural entre España y las repúblicas americanas posteriores a la independencia. Actitud que recuerda el sueño español de la Madre Patria y que se simboliza en la celebración del denominado “Día de la Raza”. Sobre la significación simbólica de este día nos dice F. Gracia:

“El 12 de octubre de 1892 la reina regente María Cristina firmó el proyecto de ley para declarar fiesta nacional la fecha del descubrimiento de América. Igual medida emprendió el gobierno colombiano con el decreto 36 del 5 de septiembre de 1892 que declaraba el 12 de Octubre fiesta nacional. Se oficializaba así una de las principales propuestas de la Unión Iberoamericana, que sin embargo tuvo que esperar un cuarto de siglo más para recibir la denominación oficial de *Fiesta de la Raza* y para que se sumaran a ella todos los países de la comunidad hispánica. De ese modo, esa fecha además de una fiesta nacional se convirtió en una fiesta hispanoamericana”⁵¹³.

La Madre patria era parte del imaginario colectivo español, lo que muestra la relación entre la metrópoli y América, un sueño de continuidad en las colonias⁵¹⁴. Y ese sueño produjo en España espejismos. Esa relación se vio afectada por factores foráneos de intereses económicos, a partir de los procesos de independencia, cuando los criollos se ven obligados a fundar los mitos nacionales y recurren a construir un enemigo común: lo español como

⁵¹³ “La fiesta del 12 de octubre –continúa el autor- se transformó en el mayor logro simbólico del hispanoamericanismo. Al conseguir que fuese declarado día de celebración común en todas las naciones hispánicas, se obtenía una plasmación directa y material del hispanoamericanismo, una cita anual que servía de escaparate a las reivindicaciones políticas en pos de fortalecer la unión y ejercicio retórico sobre las glorias hispánicas”. GRACIA PÉREZ, F: *Hijos de la Madre Patria. El hispanoamericanismo en la construcción de la identidad nacional colombiana durante la Regeneración (1878-1900)*, Ed. Institución “Fernando el Católico”, Zaragoza 2011 p. 133.

⁵¹⁴ No es difícil ver este sueño en las ideas que Ortega esgrime sobre su idea y sentido de América, un sentido fruto de un sentimiento no exento de cierto paternalismo.

componente legitimador de las luchas independentistas y de la identidad de cada nueva nación. Para ello recurrirán a desprestigiar sistemáticamente la herencia española, difundiendo la leyenda negra que Francia e Inglaterra se han encargado de magnificar a partir de las discusiones entre Bartolomé de las Casas y la Corona Española por la situación de los indígenas americanos.

Esta nueva actitud afecta a la percepción del mismo criollo, que tendrá que buscar sus raíces, ya no solo fuera de la herencia nativa, de la cual no se siente parte; sino también, fuera de la herencia española. Posición que marcará a las nuevas naciones, un nuevo horizonte de comprensión de la relación con sus orígenes y del sentido de la “otredad” de España; lo cual condiciona la configuración de la identidad temprana de la región.

Esta tesis nos resulta muy reveladora como recurso de exploración de ese sentido de extrañeza y desarraigo de lo propio con que se viven los latinoamericanos, y que Octavio Paz denuncia en su literatura. Pero esa visión, luego se verá afectada por los sucesos históricos de finales del siglo XIX, que muestran una España consumida en su atraso. Condición que cambia parte de la visión agresora que se había inculcado. España deja de ser considerada una amenaza, mientras se percibe la potencial peligrosidad de Estados Unidos.

La lejanía del rito independentista, y como dice Sepúlveda, la condición de la antigua metrópolis, conduce a los intelectuales latinoamericanos, a una solidaridad con la España derrotada; cambiando la anterior animadversión por la antigua metrópolis, que los criollos independentistas habían abrazado y difundido. Lo que lleva a acogerse a un término que implique una identidad común para todas las naciones de tradición hispana, en respuesta a la creciente amenaza de Estados Unidos: “En la búsqueda de los elementos que llenarán de contenido esa unión apareció de nuevo el legado hispano, si bien bajo el calificativo de latino (...) Leopoldo Zea señalaba que ‘muchos latinoamericanos hacen suyo en el inicio del siglo XX este calificativo de latinidad que suma raza y cultura y no resta ni autonomiza’”⁵¹⁵.

Tal giro a las raíces de lo hispano, revivió el unionismo americano de eco bolivariano y llevó a las jóvenes naciones a buscar su identidad en su interior, y no en el exterior. Actitud que encontró apoyo en la vertebración de un discurso

⁵¹⁵ Op. Cit., p. 80.

continentalista, caracterizado por dos rasgos: la creencia en una comunidad que unía a todas las repúblicas nacidas del antiguo imperio español, y su carácter reactivo frente a la política exterior estadounidense.

3. Ortega y América.

¿Qué significa América desde la mirada orteguiana?, ¿cómo se articula con las ideas de la Patria Grande? Es interesante revisar brevemente las tesis que Ortega nos aporta sobre su idea de América para hallar respuestas a dichos interrogantes. Primero vamos a situarnos en su idea general del mundo en las circunstancias que rodearon a Ortega. Éste ha observado que el carácter, actitud y espíritu que domina el mundo es el germánico y no esconde el menoscabo que siente por la cultura francesa de su momento.

Los germánicos son, a su juicio, el pueblo que mejor ha asumido y desarrollado la cultura clásica. Y no su versión latina, sino el clasicismo griego. Europeizarse es para él germanizarse, en el sentido de asumir ese saber clásico en su versión más fructifica y no como un asumir mecánico y alienado.

“La germanización que para un miope patriotismo francés es la enfermedad, significa, a mi entender, la mediación de la enfermedad mediterránea, de la llamada cultura latina o románica, mal llamada así, porque españoles, italianos y franceses, tenemos tanto de germanos como de latinos y los germanos fueron a su vez, tan romanizados como nosotros, yo quisiera expresar aquello que de específico hay en nosotros como mediterráneo. La germanización de la Europa meridional es el hecho básico de la historia moderna”⁵¹⁶.

Teniendo, pues, idea del modelo al cual se debe aspirar, volvamos con él la vista a nuestra América Latina, para la cual valdría dicho razonamiento. Vayamos también apuntando algunas cosas que van saliendo. Qué hace la diferencia entre el éxito germano, en cuanto a adecuación para los tiempos modernos, un tiempo de orto que comienza a finales del XVIII y alcanza su máxima cuota en el siglo XX. Un mundo en el que Ortega analiza los hechos, antes de hacer el balance de las dos grandes guerras mundiales y del avance

⁵¹⁶ ORTEGA Y GASSET, J: “Problemas culturales”, en *Obras completas*, tomo I, Ed. Taurus, 2004, pp. 467-468.

incontenible del mundo anglosajón, en su versión norteamericana sobre Latinoamérica.

Visto a estas alturas, y mostrado que todo el poder se ha concentrado en un norte, duro, pragmático, disciplinado, etnocéntrico y formado en la moral protestante, habría que preguntarse primero sobre lo que tienen de común esas regiones, y no es solamente un pensamiento filosófico ciertamente, sino quizá, tal vez, una actitud y una cultura con ingredientes plurales “Los germanos reabsorbieron la tradición latina e iniciaron obras nuevas. Desde entonces la cultura mediterránea ha tenido el contrapeso de la germánica”⁵¹⁷. La pregunta es de dónde viene esa actitud exitosa para desarrollarse como naciones de un mundo actual, y dónde radica lo que se ha considerado la sedicente ineptitud y mediocridad que los latinos muestran hoy, para despegar de ese carril montado por el desarrollo industrial y los países que lo han patrocinado; y, en ese contexto, preguntarse ¿qué es Hispanoamérica, Latinoamérica, y cuál ha sido su papel en esa historia? ¿Qué atisba Ortega en este horizonte en el cual América se dibuja como lo otro indecible?

Para Ortega, el capitalismo se caracteriza por su uniformidad y monotonía. Ha visto, con ello un rasgo propio que se vuelve condición de éxito del mundo marcado por el ritmo de la industrialización. Un mundo que demanda para funcionar exitosamente la anulación de la diversidad a favor de la homogeneidad y la monotonía (periodicidad y repetición), propia de sus procesos de producción. Esto es rigidez y disciplina, por ello, los pueblos con tales dotes, responderán mejor que los compuestos por grandes misturas, diversos, y flexibles. Disciplina y homogenización es la actitud para engranar en la maquinaria capitalista. Es el imperio del dinero, nos dice Ortega, que demanda la nivelación cultural. Y prosigue: la nivelación cultural de Europa durará lo que dure la forma capitalista, agrega (y con ello apunta otro carácter que demanda la invención de la nación Estado moderna); la homogenización y estandarización cultural. Nosotros ya hemos mostrado que esa es la condición fundamental a fin de lograr hacer funcionar la Nación Estado: la obtención del capital humano que funcione como ciudadano, fabril, cada vez más capacitado para dicha forma de convivencia pública. Ortega ve América, en parte, con los

⁵¹⁷ Op. Cit., p. 468.

ojos que la vio Hegel: “Más América, muy especialmente Centro y Sur-América, es para nuestra vieja y melancólica sensibilidad metropolitana un enérgico canto de vida y esperanza, como canta Rubén Darío, el indio divino”. Y he aquí una frase clave que deja escapar Ortega, para que vayamos completando este rompecabezas: “Tú eres mi mejor yo’ piensa Europa de América (...) ¡Argentina! ¡De los Andes al Atlántico, una inmensa matriz en que se concibe el hombre nuevo! Ni francés, ni italiano, ni español, ni alemán, será este hombre, sino todos ellos a la vez, es decir, lo mejor de cada uno, lo esencial de las razas europeas”⁵¹⁸.

Lo europeo es un ideal que se pierde y renace. La posibilidad de lo europeo es lo Americano. Y vuelve al fragor con una pregunta interesante ¿hasta qué punto se haya vivaz en América la conciencia de su suprema misión cultural? Y podemos preguntar, con él, ¿hasta qué punto Europa considera a América como continuadora de esa misión?, y ¿hasta qué punto está América disponible, interesada y capacitada para apropiarse de tal misión?

Retorcida por los estertores de un parto largo y doloroso, por dar a luz esa condición de ser como su referente europeo, o como algo propio, por ser eso que no es aún: naciones que no son, pero que quieren ser. Debatándose entre definir cómo integrar o anular los mundos que componen la base de su condición, ese su mundo multicultural, y desarticulado, muy parecido al español desde el que reflexiona Ortega, y con una actitud poco dada al pragmatismo y forjada entre las ética de un catolicismo sincrético; emerge el mundo latinoamericano que no encaja con la dirección a donde soplan los vientos del desarrollo industrial impuesto por el norte.

¿Se deja Ortega seducir por el sueño de la Madre Patria? Es compleja la realidad y Ortega es consciente de la dificultad, de la antinomia, entre lo que el mundo actual demanda: homogeneidad, que él traduce como unidad espiritual y la realidad americana heterogénea. Una variedad cuya funcionalidad, en tanto pueblo-nacional, pende del manejo del tal heterogeneidad. La que ve crecer con la emigración constante de todas las culturas hacia América. Él es coherente entre lo que descubre como carácter del capitalismo y la realidad de la región. En la cual ve como mutua amenaza, la unidad espiritual, al

⁵¹⁸ Op. Cit., p. 470.

surgimiento de lo que llama la alta cultura, y la heterogeneidad. Es como si la urgencia de ser lo que la coyuntura del desarrollo industrial demanda, degrada lo diverso a baja cultura. O, por lo menos, el cómo se trabaje sobre ese suelo, por lo que vemos, no piensa en la salida fácil del etnocidio, ni mucho menos, como ha ocurrido en otras regiones; sino en una tarea educativa de integración. Por lo que cuando espera que de América surja lo mejor, está pensando en una síntesis que logre articular la diversidad y lleve a la homogeneidad que demanda el funcionamiento del mundo actual. Él ve tal condición como tarea urgente, pues comparte con Well la observancia de que Estados Unidos ha caído preso de su propia economía, por tanto no pueden ser continuador de la alta cultura clásica.

La amenaza la ubica, más en los particularismos que en la particularidad. Urge la superación del particularismo: ¿Cómo es posible un esfuerzo homogéneo 'profundamente homogéneo', cómo es posible la alta cultura en América? A los ojos salta la necesidad de superar las formas diferenciales que constituyen las culturas particulares; salvarse de esa confusión de pretensiones análogas y fijar con inequívoca fórmulas la cultura esencial, la única verdadera, que es la misión a los ojos de Ortega⁵¹⁹. Y esto trasladado a los intelectuales de América, ¿a qué condujo?, ¿cómo lo asumieron? Hasta los intelectuales de izquierda más acérrimos, advierte Lara Martínez en sus últimos estudios, han caído seducidos, al menos en El Salvador, ante la visión eurocéntrica como núcleo del imaginario nacional, ocultando la presencia de lo no europeo en el proyecto político.

Pero hay en Ortega un punto de diferenciación en cuanto al predominio de la visión eurocéntrica, es el punto en que Ortega se separa de una visión hegeliana. Considerando a América el futuro, dice que Hegel la coloca fuera de las consideraciones históricas, quien ve en lo histórico el pasado y no el futuro. Por ello señala, cuando América le pregunta desde su novedad, Hegel se ve en una situación paradójica, pues en su sistema, América queda eliminada de la historia y la lanza a la prehistoria, como afectada por una inmadurez, y junto a ella una incapacidad: Junto a la inmadurez encuentra Hegel la insuficiencia, la debilidad producto de haber perdido su cultura al entrar en contacto con los

⁵¹⁹ Cf. Op. Cit, pp. 471-476.

europeos. Una región del “todavía no”. No es una región que haya comenzado para él su verdadera vida de Estado.

Para Ortega el análisis negativo de Hegel pende de su prejuicio protestante y despreciativo hacia lo católico. A esta opinión Ortega sortea la suya: el problema radica, según las tesis de Hegel, en que América aún no ha sido sometida a presión, es una vasta región dispersa en ese territorio. No existen regiones muy pobladas como en Europa para lograr, como dice Hegel, que el espíritu se recoja en sí. Es, por tanto, una región del porvenir, que a la historia hegeliana no le interesa.

¿Qué sentido anima el pensamiento de Ortega en este ámbito tan vital, como es el sentido de esa región, de la cual de alguna manera obra la conciencia histórica de una responsabilidad, y de cuyo ser depende, de alguna manera el español? ¿Se deja llevar por la conciencia obrada por la historia? Para un hombre con su lucidez, y para quien la crítica es patriotismo, y la política es algo más que las acciones del Estado, es el pueblo la sustancia nacional, y lo que irremisiblemente hay que hacer, no gusto o capricho, lo auténtico; que es lo único que triunfa en la historia⁵²⁰. En esta línea de su pensamiento, esgrime una idea poderosa que teje en coherencia con su visión: “la política no es la solución suficiente del problema nacional porque es éste un problema histórico” Y por ello la nueva política es para él una “actitud histórica”⁵²¹. Y esto vale para Latinoamérica, y es aquí donde resulta más preclaro en el análisis de lo español y lo americano.

El objetivo de acercarnos a su noción de lo americano, en referencia a lo español, no es más que ofrecer un rodeo, por un lado para mostrar antecedentes en nuestra línea de trabajo y por otro, a través de ellas, ir colocando los elementos del escenario histórico literario-intelectual que constituyen el horizonte en el que se desarrolló la obra gavidiana. Ofrecer una voz válida para este diálogo.

C. El núcleo Latinoamericano: ficción de la nación o nación de la ficción

⁵²⁰ ORTEGA Y GASSET, J: “Conciencia política, conciencia histórica”, en *Obras completas*, Tomo IV, p. 788.

⁵²¹ Op. Cit., p. 717.

Los estudios presentan en común el análisis del nuevo discurso nacional que se configura en Latinoamérica a partir de los cambios experimentados en las primeras décadas del siglo XX y la sustentación de que la historia está en gran medida construida por mitos, fabulaciones y utopías. En este estudio ofrecemos un acercamiento a dichas fabulas de identidad y ficciones culturales

1. G. Montaldo: ficciones culturales y fábulas de identidad en América Latina

Señala Graciela Montaldo que fue una curiosidad la que dio inicio a este estudio: descubrir la vinculación entre el interés de armar territorios desde la escritura cartográfica, con ciertos textos de la tradición cultural de América Latina, especialmente con los contenidos relacionados con la formación de identidades.

No se trata de erigir el territorio como objeto de referencia de la nación, ni de equiparar la identidad con un conjunto de características objetivas de tipo geográfico. Lo que descubre Montaldo es, más bien, lo contrario: que ambas categorías (territorio e identidad) son las formas de las que nacieron ficciones o fábulas organizadas desde el poder de la letra. Pero sobre todo, lo que le interesa, son las formas de naturalización de esas fábulas desde la categoría de “lo natural” del territorio.

El recorrido que realiza por esos discursos sus fabulaciones nacionales, lo organiza en torno a varios núcleos: la posición asumida por los letrados fundadores, quienes tienen como contexto el período de la independencia y la época inmediatamente posterior. Un contexto de luchas caudillistas por el poder, en el que el espacio aparece politizado, y las nuevas naciones luchan, entre otras cosas, por encontrar espacio en los planisferios, cuyo centro o eje de representación es Europa. Una territorialización de la visión europea del territorio. Una actividad que se convierte, al devenir los nuevos poderes, en “ciencia de conquista y de apropiación”⁵²². Para las naciones nuevas, encontrar un lugar en el espacio, supone tanto un ejercicio de verificación y estudio como de imaginación. Europa se apropiaba del espacio y lo definía desde su

⁵²² MONTALDO, G: *Ficciones culturales y fábulas de identidad en América Latina*, Ed. Beatriz Viterbo, Rosario, 1999, p. 14.

imaginario e interés: “La cultura de la América hispana abunda en textos de viajeros europeos (...) que llegaron a hacer una apropiación técnico-discursiva de territorios a un mal, o no conocidos. Entre los viajeros ilustres se encuentran Alexander von Humboldt y Charles Darwin, voces legitimadoras de la naturaleza americana según los deseos del saber europeo”⁵²³.

Es comprensible, en tales circunstancias, la importancia e idealización de la tierra. Motivo por el cual letrados y nacionalistas usaron el arsenal proporcionado por las categorías de patria, y territorio nacional en la construcción del imaginario colectivo. El objetivo de tales escritos pretende alcanzar notoriedad, reconocimiento y espacio dentro de la expansión eurocéntrica, en tanto ésta se ofrece como ideología que lo impregna todo y frente a lo que hay que definirse. Esta mirada de lo propio se les antoja ajena: es un mirar desde la cartografía a una patria inestable. Escritos como los de Sarmiento y Andrés Bello comienzan a delimitar ese territorio para dotarlo de un contenido identitario y afectivo.

Podemos observar nuevamente cómo emerge la idea de la extrañeza desde lo propio, que caracteriza la conciencia de los intelectuales de las nuevas naciones. Así como la idea de la construcción de la identidad desde el modelo europeo. Un modelo que no termina de aceptar la identidad de Latinoamérica, como herencia de lo occidental, pero con personalidad propia, manteniendo con la región la misma situación ambigua que aquella mantiene con la raíz europea de su ascendencia.

“Entre las diferentes funciones de la escritura en el siglo XIX, elijo la que se refiere a esa cartografía proyectiva, a esa imaginación espacial que constituye el territorio, el paisaje y lo fija en la escritura para desentrañarle sentidos vinculados a la organización nacional, cultural y política: la naturaleza y la cultura, la civilización y la barbarie, impresas sobre el cuerpo borroso, esquivo o ausente de la patria”⁵²⁴.

A juicio de Montaldo, hacer los mapas y trazar los límites aparece como una tarea “natural” en la organización republicana, pero fue un proceso de

⁵²³ Op. Cit., p. 15.

⁵²⁴ Op. Cit., p. 18

renegociación, invasiones, guerras, pérdidas y desplazamientos. Una buena parte del territorio estaba vacío y daba miedo. “No se trata solo de ordenar y buscar un lugar, sino de registrar, en la inseguridad y el temor, todo aquello que excede la posibilidad del control, la idea de progreso tiene una posición decisiva en estos cuestionamientos; el progreso como utopía y proyecto político pero también como amenaza, peligro o fracaso”⁵²⁵.

Ese paisaje que se transforma es, más que un cambio de orden político, una mutación de la identidad. Los grandes bloques étnicos culturales que España había formado durante la colonia se desdibujan, las poblaciones excluidas de su articulación política se modifican. Los criollos excluidos de la órbita política bajo el régimen colonial, pero no de otros privilegios, ponen en acción el nuevo espacio para ejercer sus aspiraciones aplazadas. Las élites intelectuales se encontraban enteradas a medias de las novedades filosóficas y políticas de Europa. Hay que pensar que muchos habían viajado a Europa y se habían reunido con sus principales líderes, por lo que habían iniciado una fuerte inmersión en aquellas ideas que conectaban directamente con sus intereses.

Para Montaldo, esas élites echarán mano de dos medios disponibles para abrirse espacio: las armas y las letras. En las letras, influenciadas por la racionalidad de las Luces, incluyen en una sola idea, tanto al opresor extranjero, como al bárbaro nativo. Desde ahí, el mundo europeo expande sus ideales de libertad, igualdad, fraternidad, republicanismo y revolución. Entonces, podemos preguntar, ¿con quiénes se construirá el pueblo? No es extraño que se ofrezcan los territorios a nuevos colonos europeos para expandir fronteras a costa de despojar a los nativos.

Así es como estos letrados se comprometen con un modelo universalista de la cultura y lo reclaman para sí. A estas primeras voces se agregan posteriormente las del grupo rioplatense. Su interés ya no radica en construir la nación desde los contenidos territoriales, sino en establecer los contenidos culturales de esos territorios, para definir sus comunidades, y usarlos como parte de su lucha política interna⁵²⁶. Emerge entonces una nueva retórica, al

⁵²⁵ Cf. Op. Cit., p. 21.

⁵²⁶ Cf. Op. Cit. P. 39.

cambiar de eje de reflexión, ya no se trata como en los primeros, de proclamar un proyecto político independiente, sino nacional, en disputa con otros sectores. Nación y exilio se dan juntas en esta generación.

Poco a poco un nuevo espacio se abre a estas letras, la del periodismo, en él pueden expandir su discurso. Otro espacio lo constituyen las crónicas del viajero que llevan su mirada allí donde no llegan los ojos de los europeos. Un ejemplo es el de Domingo Faustino Sarmiento⁵²⁷. Su maquinaria de fabulación territorial, se alimenta de archivos europeos⁵²⁸. Estos viajes son un espacio privilegiado para la expansión del yo. Unos viajes que resultan atracciones y suponen un deseo de ser otro, un deseo conflictivo de enmascaramiento, de fingirse otro y reconvertirse al modelo.

Aquí es interesante recordar lo que Laín Entralgo advierte sobre el ser español, en cuanto disfraz de español antiguo, el disfraz de las glorias. Montaldo nos sitúa en otra forma de enmascarar; el de renunciar a algo inestable, para convertirse en el modelo: ser totalmente el otro que no se es. Una categoría que veremos repetida en los críticos para referirse a ese complejo estado de no ser, y de querer ser, en que se debate Latinoamérica.

Los textos de fin de siglo, este segundo núcleo lo aborda Montaldo, desde clásicos como Rubén Darío, Gómez Carrillo y Horacio Quiroga. El contexto en que se sitúan es el de un nuevo momento de la globalización de la cultura; y del avance del desarrollo industrial en momentos poco propicio para el ingreso de la región a la modernización intelectual. De aquí emerge la visión de combatir la barbarie nacional desde las letras. Idea desde la cual se desarrolla un nuevo proceso colonizador desde el interior de las naciones hacia las zonas consideradas “bárbaras”. Una acción que consideran, debe darse desde las letras y contra lo nativo.

En ese sentido, siguen la consigan de Sarmiento: “la lucha debe darse, no

⁵²⁷ “A través de su vida, Domingo Faustino Sarmiento, tal vez uno de los intelectuales latinoamericanos más importantes del siglo XIX, logró desarrollar plenamente sus vocaciones y convertirlas en realizaciones concretas por las cuales su memoria es guardada con respeto. Su interés por los asuntos públicos lo condujo a la presidencia de su país, Argentina; su preocupación por la *educación del pueblo* se expresó en decisivos aportes para la ampliación y el mejoramiento del sistema público de enseñanza en Chile y Argentina; y, como literato, escribió cincuenta y dos libros, entre ellos su obra más célebre, *Facundo*, que retrata fielmente la identidad de su patria y sus contradicciones”, en [http:// www.memoriachilena.cl/temas/index.asp?id_ut=domingofaustinosarmiento1811-1888](http://www.memoriachilena.cl/temas/index.asp?id_ut=domingofaustinosarmiento1811-1888) (*Memoria Chilena. Biblioteca Nacional Digital de Chile*).

⁵²⁸ MONTALDO, G: *Ficciones culturales y fábulas de identidad en América Latina*, p. 73.

solo con la guerra, debe darse con la letra, se hará contra el saber nativo y contra su voz. Traducir lo europeo a América y entender lo americano en términos europeos: es el programa de la reorientación sarmientiana”⁵²⁹. Esto nos recuerda el proceso español en su conflicto de europeizar España. Nos confirma que además en este período el homogeneizador mundial lo lleva el modelo europeo, contra toda voz diferente, que se ofrece a los ojos como la barbarie, tal cual se manifestó bajo la Europa clásica, y su idea de bárbaro. Vemos que desde entonces, lo europeo ha prevalecido contra toda voz extraña como la única opción posible de civilización, frente a la cual lo demás se reconfigura. Una homogenización que comenzó muchos siglos antes.

Sobre este nuevo período, Montaldo nos dice que el arte de fin de siglo ha perdido esa calidad áurea de la que nos habla W. Benjamín. Condición de aura que atañe más al proceso de recepción, es decir a la relación entre las obras y el sujeto que las contempla. Dice que este proceso que se da en Europa y en América, se debe a la constitución de las industrias culturales a escala global. Este contexto cultural es el que anima la nueva producción artística del nuevo siglo. Una situación paradójica dice Montaldo, pues la liberación del arte de muchos de sus condicionamientos (moral, religión política) lo lleva a otro nuevo al de la lógica de la circulación de los productos en el mercado⁵³⁰.

Los escritores se han profesionalizado y delimitan un espacio de acción que se convierte en aristocrático. Estos cambios se entienden en el marco de todo el movimiento de la realidad del momento. En el proceso conjunto de la cultura, que se intenta colocar al alcance de todos, se ven implicados nuevos sectores de negociación: el de los requerimientos de las industrias culturales. Una condición que a juicio de Montaldo parece marcar las propuestas del arte. En este nuevo escenario, los escritores latinoamericanos se enfrentan a otros retos; las alianzas intelectuales y las negociaciones para sostener la identidad subcontinental de una cultura hispanoamericana, en función de la organización de los Estados Nacionales:

“La letra bajo el orden de la industria cultural-será portadora del

⁵²⁹ Op. Cit. P. 74.

⁵³⁰ Cf. Op. Cit., p. 81.

sistema de semejanzas y diferencias que, entre otras instancias, los viajes, las exposiciones universales, la prensa, las migraciones, las unificaciones del positivismo como paradigma de interpretación y – en los países de América Latina- la organización de los Estados nacionales, ponen en circulación. Semejanzas y diferencias cuya catalogación, pero más específicamente su jerarquización, los intelectuales latinoamericanos debatirán en sus textos”⁵³¹.

Este es un período en el que los intelectuales vuelven la mirada a España y España a América. Se intenta crear condiciones de lectura mutuas. Por su lado, los intelectuales han asumido la nueva identidad de Latinoamérica, una homogenización que les brinda un nuevo modo de estar. Se ha creado un nuevo espacio de intercambio y reconciliación. En España se está experimentando la misma lucha por ser visible y respetada en su espacio europeo, en un replantearse lo español. Para ello España cuenta con América Latina como espacio real de intercambio:

“De manera semejante, también los países más modernos de América Latina aspiran a la ‘europeización’ de sus culturas nacionales aunque tan solo sea en forma de un cierto reconocimiento, una visibilidad en la escena internacional. Miguel de Unamuno (...) en el lado español y Rubén Darío (...), en el hispanoamericano son dos ejemplos de intelectuales ligados por conexiones estéticas, profesionales, y laborales en ese afán de volver a trazar el mapa cultural”⁵³².

Esta nueva visión es la que conectará con la generación del 98, como ya hemos visto, y con la cual surgirá otro modo de pensar el mundo, y a España. Es la reconciliación y la culminación del modernismo literario, que ha mostrado el valor del intelectual latinoamericano. Éste da paso al tercer núcleo, con el que se abre el siglo XX.

El tercer núcleo que estudia Montaldo lo constituyen los grupos situados en las primeras dos décadas del siglo XX. Aquí la novedad consiste en el renovado proceso de inmigración que incorporan nuevos sujetos a la sociedad

⁵³¹ Op. Cit., p. 82.

⁵³² Op. Cit., p. 83.

latinoamericana. Contexto en que las fábulas de la identidad cambian de rumbo y se buscan en el interior de la región y se definen nuevos enemigos dentro de la misma patria. “Aparecen los escritores llamados proletarios que abren nuevas confrontaciones a negociar. Estos textos se despliegan y transforman en “mascaradas, en un juego de disfraces que se recambian”⁵³³.

En este estudio nos encontramos con condiciones similares a las observadas en la construcción de la nación española. Y coincide con la generación española de 1914. Nos encontramos con un incipiente desarrollo de las ciudades, de lo urbano, y de una izquierda que será crítica al régimen oligárquico latifundista, y con la proliferación de productos editoriales y publicaciones elaboradas desde el pulpito de los intelectuales de izquierda. Asistimos a una nueva situación, la de una directa militancia política de los intelectuales. Pero que están dejando de auto-percibirse como intelectuales profesionales, sino a medias entre profesionales, proletarios y bohemios. Estamos asistiendo a una división de la intelectualidad que será directamente política y se expresará en dos formas estéticas de leer la realidad.

La nueva cultura de fin de siglo ya se había comenzado a abrir a nuevos públicos, los que cada vez son más diversos, gracias al incipiente urbanismo y con ello, el desarrollo de la actividad periodística. “El periódico será el gran espacio donde las nuevas prácticas literarias se ensayen. Casi todos los escritores modernos de América en el *fin-de-siècle*, comienzan trabajando en los periódicos locales”⁵³⁴. Lo había intuido precozmente Domingo Faustino Sarmiento:

“¿Que es pues un periódico? Una mezquina hoja de papel, llena de retazos, obra sin capítulos, sin prólogo, atestada de bagatelas del momento. Se vende una casa. Se compra un criado. Se ha perdido un perro, y otras mil frioleras, que al día siguiente a nadie interesan. ¿Qué es un periódico? Examinadlo mejor. ¿Qué más contiene? Noticias de países desconocidos, lejanos, cuyos sucesos no pueden interesarnos. (...) Trozos de literatura, retazos de novelas. Decretos de gobierno. (...) Un periódico es el hombre. El

⁵³³ Op. Cit., p. 84.

⁵³⁴ Op. Cit., p. 101.

ciudadano, la civilización, el cielo, la tierra, lo pasado, lo presente, los crímenes, las grandes acciones, la buena o la mala administración, las necesidades del individuo, la misión del gobierno, la historia contemporánea, la historia de todos los tiempos, el siglo presente, la humanidad en general, la medida de la civilización de un pueblo"⁵³⁵

También en el nuevo siglo la cuestión económica será fundamental para el diseño de orientación de la escritura porque las clases intelectuales comienzan también a diversificar su origen: "ya no serán solamente los hijos de las familias ilustres y tradicionales prominentes sino que hijos de las nuevas clases medias comienzan a ingresar al campo intelectual como sujetos provistos de un saber y una mirada particular: la mirada desde la apropiación cultural reciente"⁵³⁶.

Montaldo sostiene que la propuesta estética que catapultó ese periodo fue el Modernismo, el cual desde la literatura buscó una redefinición de la lengua escrita flexibilizando el casticismo y la retórica romántica, a su vez intentó formas cada vez menos referenciales de articular los contenidos imponiendo el artificio como principio. Ganando el espacio y respeto tan anhelado. Y curiosamente el espacio que dará paso, posteriormente, a una estética opuesta, con la incorporación de grupos de intelectuales a las ideas de izquierda.

2. Mabel Moraña. Literatura y cultura nacional en Latinoamérica.

Ya que no podemos extendernos y los estudios ofrecidos, coinciden en sus puntos y hallazgos fundamentales, vamos a centrarnos en algunos hallazgos de nuestro interés en el estudio de Mabel Moraña⁵³⁷. Este estudio

⁵³⁵ SARMIENTO, D. F.: *El Zonda. Periódico Semanal* N° 4, sábado 10 de agosto de 1839, San Juan (Argentina), Ed. por Casa Natal y Monumento Histórico Nacional Domingo Faustino Sarmiento, http://www.casanatalsarmiento.com.ar/archivos/28_ELZONDA_100127095550.pdf, p. 40.

⁵³⁶ MONTALDO, G: *Ficciones culturales y fábulas de identidad en América Latina*, p. 101.

⁵³⁷ "Mabel Moraña es profesora en el Departamento de Literaturas y Lenguas Románicas en Washington University, St. Louis, donde dirige el Programa de Estudios Latinoamericanos. Dentro de los campos de investigación que abarca requieren especial mención: literatura colonial hispanoamericana (en particular del México colonial), cultura nacional y modernidad en Hispanoamérica, crítica y teoría cultural, narrativa contemporánea latinoamericana. En

analiza los cambios en la reestructuración del discurso cultural que se producen desde principios del siglo XX, en América latina y su relación con lo que denomina, literatura y cultura nacional. Como se recordará, este es el punto en el que dejamos la cuestión con Montaldo.

La importancia del estudio radica en lo crucial de dichos cambios para el desarrollo histórico hispanoamericano, en diferentes aspectos. Se trata, por un lado, del establecimiento del predominio norteamericano a nivel mundial y lo que ello supone para la región. Por otro, la entrada de América Latina en la contemporaneidad y las modificaciones que supone en relación su desenvolvimiento posterior.

Es el período que se corresponde con la reformulación ideológica de buena parte de los problemas y conceptos que han vertebrado, desde entonces a hoy el pensamiento continental. Lo que a nosotros nos interesa pues conecta con los hallazgos y nos delimita el contexto de recepción que dominará la producción literaria. Un contexto que marca sus características o impone un nuevo horizonte ideológico de lectura en el cual situamos un segundo momento de la lectura de la obra de Gavidia. Una lectura de la que emerge primero la simpatía con un público amplio y un posterior olvido, que podemos explicar a partir de un cambio en la recepción, condicionado por las condiciones de cambio en el horizonte de lectura y en la reestructuración del discurso cultural; más que a las características de la obra misma. Lo que se desestructura es la relación entre el público y la obra, a partir de un reconversión del horizonte de lectura, por diversas razones que hemos ido observando. Incluso por su carácter de producto comercial que se ha comenzado a establecer, en lo que W. Benjamín denomina la pérdida del Aura⁵³⁸.

tanto Directora de Publicaciones del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, cargo que ejerce desde 1996, ha marcado un nuevo rumbo de *Revista Iberoamericana* y ha revitalizado la colección "Biblioteca de America" y "Tres Ríos". A su vez, ha fundado tres nuevas series de libros: "Críticas", "Nuevo Siglo" y "ACP" (en homenaje a Antonio Cornejo Polar), en las que se publican estudios individuales y colectivos que analizan, desde las diversas perspectivas teóricas actuales, la obra creativa y crítica de autores latinoamericanos. Mabel Morana es autora, entre otros, de *Literatura y cultura nacional en Hispanoamérica (1910-1940)* (1984), *Memorias de la generación fantasma. Crítica literaria 1973-1988* (1988), *Política de la escritura en América Latina* (1997), *Viaje al silencio. Exploraciones del discurso barroco* (1998), *Crítica impura* (2004)". Datos tomados de "Los estudios latinoamericanos en la encrucijada. Entrevista a Mabel Moraña", en *Itinerarios. Revista de Estudios Lingüísticos, Literarios, Históricos y Antropológicos*, vol. 5, Universidad de Varsovia 2001, p. 9.

⁵³⁸ El concepto Aura aparece por primera vez en el año 1936 en *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica*, ensayo publicado en español en BENJAMIN, Walter: *Discursos Interrumpidos I*, Taurus, Buenos Aires, 1989. Lo define de la siguiente manera: "Resumiendo todas estas deficiencias en el concepto de aura, podremos decir: en

Diversos factores lo provocan. El prestigio alcanzado con los logros del Modernismo, la nueva amenaza que representan los Estados Unidos y la reconciliación con España por parte de las elites intelectuales latinoamericanas y la crisis mundial que vulnera las frágiles economías de la región; todo lo cual reorganiza la visión cultural y el gusto estético. Es ese nuevo espacio el que constituye escenario del objeto de estudio de Moraña.

Un período que coincide con la ruptura de la institucionalidad de forma descarada, de una actitud intelectual desencantada y combativa hacia la visión de lo que el Estado representa. Del ascenso del militarismo y la represión como forma de garantizar la gobernabilidad de las jóvenes naciones, en el contexto de la afiliación a las ideas de izquierda que encuentran en la región las condiciones propicias; tal cual en su momento las de la ilustración lo habían encontrado a favor de los intereses de los criollos en el período pre-independentista, durante e inmediatamente posterior a él.

El nuevo enemigo está en el interior; lo representa el Estado en su alianza con las clases gobernantes y el auspicio y tolerancia de la política exterior de Estados Unidos y el poder militar nacional. Lo que se comienza a gestar es una ruptura, de los ya por sí frágiles canales de negociación entre el Estado y la cultura, un tejido esencial, para la consolidación nacional, como hemos visto desde las ideas de Gellner. Tejido incipiente en América Latina, pues que se comenzaba a consolidar, empero que es emulsionado, más que densificado en este período de entre guerras.

Para Moraña, si por *cultura nacional* se entiende un proyecto universalizado, que alcanza a todos los habitantes de una formación social determinada, y en el cual confluyen la acción de los diferentes sectores sociales que componen una nación, es obvio que bajo condiciones represivas, marginación de grupos étnicos, clases sociales o sectores políticos, aquella,

la época de la reproducción técnica de la obra de arte lo que se atrofia es el aura de ésta. El proceso es sintomático; su significación señala por encima del ámbito artístico. Conforme a una formulación general: la técnica reproductiva desvincula lo reproducido del ámbito de la tradición. Al multiplicar las reproducciones pone su presencia masiva en el lugar de una presencia irrepetible. Y confiere actualidad a lo reproducido al permitirle salir, desde su situación respectiva, al encuentro de cada destinatario. Ambos procesos conducen a una fuerte conmoción de lo transmitido, a una conmoción de la tradición, que es el reverso de la actual crisis y de la renovación de la humanidad”.

que es por definición un plan popular, de integración social no tiene cabida⁵³⁹.

El período que estudia Moraña se corresponde con el ascenso de los movimientos populares, desencadenados en parte por los efectos de los cambios en la economía de la región como resultados de su ajuste al proceso de industrialización sustitutiva que barre con las estructuras de economía rural dispersa, coronada por núcleos locales de terratenientes, como dice Agustín Cueva⁵⁴⁰. Un Estado débil y sin cohesión que había recogido en su estructura administrativa la tradición colonial. Pero también por la crisis general del capitalismo de los años treinta: “En efecto, los cambios operados a nivel del capitalismo mundial sometían por igual a los distintos países latinoamericanos a las alternativas de una dependencia centralizada, que actuaría desde entonces como constante en la historia continental”⁵⁴¹.

Dichos cambios facilitan la adhesión a nuevas ideas en el sector intelectual, que ha visto modificada su estructura social. Se da inicio a un diálogo y confrontación entre las ideas liberales y marxistas, que desencadenan la adopción de un nuevo discurso nacional y de una nueva visión del intelectual-profesional de la cultura de finales y primeras décadas del siglo XX y de aquellos que se entenderá como el pueblo: “la recuperación y redefinición dentro del discurso cultural hispanoamericano, de la problemática nacionalista y americanista, significó, en gran medida, la cancelación progresiva de la imagen del intelectual profesionalizado, “creativo” y evasionista que había promovido, al menos en su línea dominante, el Modernismo. Significó también, al mismo tiempo, el cuestionamiento o modificación de enfoques éticos o idealistas que autores como Gonzalo Prada y J. E. Rodó habían elaborado años antes, la cuestión nacional y continental”⁵⁴².

Como vemos este estudio nos coloca de cara a los cambios que nos indican los factores que contribuyeron al cambio del modelo cultural, que supuso una reestructuración del nuevo horizonte de lectura, de un nuevo público y de un nuevo intelectual: “En todo caso, el marco político general es el que corresponde a la aparición de regímenes o movimientos nacional-

⁵³⁹ Cf. MORAÑA, Mabel: *Literatura y Cultura nacional en Hispanoamérica*, Ed. Instituto para el estudio de Ideologías y Literatura, Mineapolis, 1984 p. 2.

⁵⁴⁰ CUEVA, A: *El desarrollo del capitalismo en América latina*, Ed. Siglo XXI. México, 1990, p. 34.

⁵⁴¹ MORAÑA, M: *Literatura y Cultura nacional en Hispanoamérica*, p. 4.

⁵⁴² Op. Cit., p. 5.

populares en diversos países del continente, gestados en el contexto de los cambios económicos y sociales que se agudizaron con la crisis mundial de 1929.⁵⁴³”

3. Manuel Velásquez Mejía: *Mythos* y utopía como estructura de la historia

Esta investigación se enfoca en los diversos trabajos de historiadores, científicos, filósofos, etc., que han abordado el problema del “ser latinoamericano”, y en especial nos interesa el acercamiento que hace al trabajo de una de las figuras intelectuales prominentes de América Latina: Leopoldo Zea⁵⁴⁴. El trabajo de Zea está afincado en torno a un motivo que se vuelve constante de reflexión para los intelectuales de la región: el “ser latinoamericano”. Lo cual a juicio de Velásquez, “hace referencia a un horizonte de problemas que de formas diversa y desde diferentes puntos de vista y presupuestos, ponen hoy en cuestión el pensar”⁵⁴⁵.

Uno de los objetivos del estudio supone descubrir a qué perspectiva del problema de la identidad conducen los logros de Zea y sus alcances en torno a las consecuencias sobre el cuestionamiento de la “tradición de la razón”, de los límites que impone la identidad en sus horizontes estrechos, versus un universalismo cosmopolita. Es decir la disyuntiva entre un yo local invisible e inadvertido y otro cosmopolita, fragmentado, plural, numeroso y difuso: “de una máscara a otra”, un “ser muchos en el fondo”⁵⁴⁶.

El camino que sigue Velásquez es el que le ofrece el análisis de los

⁵⁴³ IBID.

⁵⁴⁴ El filósofo mexicano Leopoldo Zea (México, D. F., 30 de junio de 1912 - 8 de junio de 2004) trabajó en favor de la idea de una Latinoamérica unida, no sólo como una utopía sino como un proyecto históricamente posible. Defendió la producción de ideas filosóficas en la región y además demostró que los hechos históricos no son independientes a las ideas que, de la misma forma, no son algo abstracto sino reacciones a determinadas situaciones de la vida humana. En su autobiografía intelectual, publicada en 1988 en la revista *Anthropos* escribió sobre sí mismo en tercera persona que la “Preocupación central de Leopoldo Zea, que madura con sus experiencias nacionales y latinoamericanas, será, precisamente, la de engarzar el pensamiento o filosofía hispana, ibero o latinoamericana en el contexto del pensamiento sin más, de la filosofía como una expresión más de un quehacer que no se limita a una región de la tierra”. ZEA, L: “Autopercepción intelectual de un proceso histórico. Autobiografía intelectual”, en *Revista Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura*, Número monográfico: *Leopoldo Zea: Filosofía de la historia latinoamericana como compromiso*, nº 89, Barcelona 1988.

⁵⁴⁵ VELÁSQUEZ MEJÍA, M: *Mythos y utopía como estructura de la historia. conciencia, historia y filosofía de-s-de América Latina*, vol. I, Universidad Autónoma de México, México D.F., 1994, p. 19.

⁵⁴⁶ Op. Cit. p. 22.

signos, el de la hermenéutica que le permite penetrar ese mundo de signos del cual somos parte: “Dejar que las cosas, datos, parcialidades, particularidades, objetos, hechos o acontecimientos nos-sean signos, entenderlos en su ser-signos, no significa anular cosas, datos, partes, particularidades, objetos, hechos o acontecimientos, sino saber aceptar que su realidad”, está, justamente, en aquel explicarse como mensajes, anuncios y/o pre-anuncios inacabados. Significa un abrirse como intérprete y encarnar parcialmente un horizonte proferente”⁵⁴⁷.

Para Velásquez, los textos de Zea logran ir más allá del propio destino, le interesa, no la historia de las respuestas de Zea, sino la de sus preguntas: “las respuestas de Zea son vestigios y huellas de la fuerza originante de una interrogación interminable”⁵⁴⁸. Seguir por estas autopistas los aportes de los discursos históricos, científicos, filosóficos, literarios en torno a ese ser latinoamericano que se define en torno al nos-otros, y los Otros, es lo que persigue su estudio, a fin de identificar la forma de cómo se ha ido construyendo la autenticidad, y de cómo se ha pensado y repensado en los discursos de los intelectuales.

En esa búsqueda descubre la estructura de los *mythos* y utopías que han estructurado dicha identidad. Estructura que ve tejida por la confrontación de un querer ser en confrontación con otros modelos de Ser. Ser europeo, sajón, del cual se pregunta por su origen: ¿es realmente una consecuencia histórica que el “regateo” de la cultura occidental ha provocado a lo largo de toda la historia de América Latina?

Uno de los interesantes hallazgos que resulta del análisis que realiza sobre las mismas denominaciones que la región ha adquirido a lo largo de su experiencia histórica en busca de encontrar su lugar, ostentando denominaciones diversas, como ensayo del ser: Iberoamérica, Hispanoamérica y Latinoamérica. En todas ellas, dice, se encierran diversos momentos de su experiencia histórica de ser.

“Sin embargo las categorías Iberoamérica, Hispanoamérica y

⁵⁴⁷ Op. Cit. p. 34.

⁵⁴⁸ Op. Cit. p. 13.

Latinoamérica, parecen hablar una cadena de actitudes, comportamientos, prácticas y visiones que traducen y dejan ver con mayor claridad la historia del continente (...). Estas tres categorías fundamentales (...) sacan a flote toda una serie de experiencias visionarias". (...) En cada uno de dichos niveles se explica, se asoma, se revela rebelándose el sentir, el vibrar de una urgencia. Urgencia de comprensión y urgencia de soluciones a situaciones también urgentes que la 'propia historia' presenta"⁵⁴⁹.

Estas categorías, dice, esconden y revelan el juego constante y tenso entre decisión y urgencia: "Son cada una de ellas tres como tres presentes históricos en la historia del desarrollo del pensar en América Latina. Son el espacio de tres niveles de conciencia histórica diferentes pero no del todo extraños entre sí (...) en todos ellos se revela una urgencia de comprensión y urgencia de solución a situaciones también urgentes que la "propia historia" presenta"⁵⁵⁰.

Como hemos podido observar estos estudios que hemos ofrecido establecen diferentes puntos de observación que dialogan y se complementan entre sí, ofreciéndonos un horizonte rico para nuestro propósito. Ahora nos aproximarnos más en el rodeo de nuestro objeto de estudio, acercándonos a un estudio más cercano.

D. Núcleo Centroamericano: las naciones en espera

Honduras, la patria esperada es el título del ensayo con el que cerramos este apartado. Ya no debe resultarnos extraña la idea de esperar, se encamina a la misma experiencia de inacabada. Alude a lo inconcluso: lo inacabado, en espera, que ya hemos venido escuchando. Francesca Randazzo, intelectual hondureña, realiza un estudio sobre la construcción histórica de la nación

⁵⁴⁹ Op. Cit. pp.. 56-57. Tal como señala Felipe Gracia: "A día de hoy, la denominación de América sigue generando debate. Latinoamérica es una invención francesa, fruto de su política cultural de *unión latine*; Hispanoamérica resuena a apropiación española, América está contaminada del abuso estadounidense, Iberoamérica remite en exclusiva a un origen peninsular, Sudamérica sólo señala una dirección, un espacio... Hasta la inclusión de América en lo «universal» —esa «universalidad» que responde a la proyección y reproducción de Occidente en el mundo— es una paradoja". GRACIA PÉREZ, F: *Hijos de la madre patria*, p. 11.

⁵⁵⁰ Op. Cit. p. 150.

hondureña, especialmente, hace referencia a elementos olvidados y reprimidos que se cristalizan en expresiones literarias.

En su investigación, la nación aparece como algo no concluido y atrapado en las relaciones de poder que se van configurando, y en la que se observan dos imaginarios confrontados; el oficial y el popular. Se auto-enmarca en los diferentes estudios y tesis que sobre el problema del ser de la nación hondureña se han elaborado: “Las investigaciones recientes en torno a la nación hondureña se caracterizan por hacer hincapié en los grandes vacíos sociales, recordado como un sino misterioso la metáfora del nombre del país (...). En un país como Honduras, en el que las instituciones son débiles y desacreditadas, tanto la nación como su historia siguen siendo abordada como proyecto en los estudios más optimistas”⁵⁵¹.

El estudio asume la premisa de la factibilidad que los discursos poéticos ofrecen para abordar el tema. Para Randazzo, los pueblos no son simples hechos históricos o parte de un cuerpo político patriótico. Sino también una compleja estrategia retórica de referencia social. La construcción cultural de la nacionalidad es una forma de afiliación social y textual.

Su estudio, aunque desde el punto de vista sociológico, se acerca a uno de los modos de aproximación que nos interesa, o por lo menos de la premisa de la cual partimos, las posibilidades del discurso poético para reconstruir el discurso político sobre lo nacional. Para el caso de Honduras, sostiene Randazzo, la producción literaria que asume tal discurso es tardía, la ubica en 1893, con la publicación de la novela de Lucila Gamero de Medina *Amalia Montiel*⁵⁵². En cuanto a la poesía, la sitúa en los períodos cercanos a la colonia, con los poemas de Francisco Morazán (1792-1842), un personaje que destacó como caudillo y luchó hasta la muerte por la idea de la unión centroamericana⁵⁵³.

Si se toma a Morazán como referente es necesario ubicar los albores de

⁵⁵¹ RANDAZZO EISEMANN, F: *Honduras, patria esperada*, Ed. Instituto Hondureño de Antropología e Historia, Tegucigalpa, 2006. p. 17.

⁵⁵² Lucila Gamero Moncada nació en Danlí (Honduras) en 1873 y falleció en 1964 es una de las primeras escritoras hondureñas, cuya obra se sitúa en el romanticismo tardío de la novela hispanoamericana.

⁵⁵³ Existe una amplia bibliografía sobre F. Morazán, en especial relatando su biografía. Sobre su pensamiento, de manera específica, Cf. BARDALES, Rafael: *Pensamiento político del general Francisco Morazán*. Tegucigalpa: Editorial Universitaria, 1985; y SANTANA, Adalberto: *El pensamiento de Morazán*. México: UNAM, 1992.

la literatura nacional hondureña con las publicaciones de José Trinidad Reyes⁵⁵⁴, su coetáneo, y rival político, de cuya pluma se desprende ya el sentimiento nacional separatista. Al igual que en el caso salvadoreño, el poeta es la figura más abundante en el ámbito literario, y la poesía su producto más dominante. En estos albores de la poesía hondureña, se derrocha un discurso identitario de culto a los héroes, a la patria, los lugares y a los paisajes. Para Randazzo, el valor de estas obras primeras, para ser objeto de estudio, radica, no en su valor literario, sino en sus planteamientos: “Se parte de que las referencias históricas en la literatura son piezas de edificación de modelos culturales de una época. El valor de estas producciones trasciende, por tanto sus alcances artísticos y en esta investigación son tomadas como elementos claves de la memoria de un pueblo”⁵⁵⁵.

En el estudio Randazzo nos descubre un mundo de signos en los que la patria se imagina, dibuja y propone antes como utopía, mito e ideología que como realidad concreta. Nos abre al papel de los intelectuales hondureños y su labor de ideólogos de la nación. Veamos algunos ejemplos de sus hallazgos que nos interesan. Ramón Rosa y su ideal nacional fundando en el modelo francés, se alza contra la máxima: “El estado soy yo”. Rosa, dice Francesca Randazzo, se encuentra impresionado por la Francia republicana y la Alemania pensadora, y era gran admirador de Washington. Escribe la biografía de las personalidades heroicas de la independencia centroamericana: José Trinidad Reyes, José Cecilio del Valle, Francisco Morazán. Fue distinguido por la Real Academia Española y desempeñó funciones públicas. De cuna acomodada, tuvo desde temprano contacto con los círculos intelectuales y el poder.

Otro aspecto que analiza es la actitud muy frecuente de los intelectuales a referirse a personajes ilustres, para enfatizar la legalidad, contra la ilegalidad y el despotismo, una legitimación desde el lugar sagrado de las letras: “En un medio desguarnecido de letras -en su concepción occidental- como en Latinoamérica, la escritura es casi sacralizada y el grupo letrado es imbuido de la conciencia de ejercer un alto ministerio, casi sacerdotal”⁵⁵⁶.

⁵⁵⁴ José Trinidad Reyes y Sevilla (11 de junio de 1797 - 20 de septiembre de 1855) fue un prócer de Honduras, fundador de la Universidad Autónoma de Honduras, presbítero y diputado nacional.

⁵⁵⁵ RANDAZZO EISEMANN, F: *Honduras, patria esperada*, pp. 24-25.

⁵⁵⁶ Op. Cit., p. 33.

La nación se convierte en un taller de experimentación, invención y perfeccionamiento. En Honduras, nos dice, es más bien la segunda ola liberal la que constituye la religión de la patria: “Los reformadores liberales de 1876 crean el panteón republicano de los héroes nacionales, encabezado por el culto al prócer Francisco Morazán. La lista continúa básicamente con personalidades de la Unión Centroamericana”⁵⁵⁷. Lo curioso es que mientras el ideario oficial se centra en las altas figuras de la Federación, en la poesía hace aparición desde muy temprano una figura, que si no del todo subversiva; no puede resultar menos que disruptiva en ese panteón criollo. Es la figura de Lempira que ingresa a la literatura hondureña⁵⁵⁸.

Igualmente los mitos locales entrarán en la construcción de la nación, a través del folklore o patrimonio cultural. Lo que es difundido por la literatura, como el caso de “La marimba” de Francisco Figueroa.

A través de estos estudios observamos que existen estructuras históricas paralelas en toda la región hispanoamericana, y que todas las naciones de la zona se ven condicionadas por el curso de la realidad histórica a partir del desarrollo industrial, que las fuerza, cada vez más, a buscar su sentido en el modelo nacional representado por aquellas zonas que lideran el norte de la economía. Cada vez más se acogen a lo que se percibe como la fuerza eurocéntrica de una Europa protestante, frente a la Europa latina y católica desde la cual han devenido en parte de lo que son.

⁵⁵⁷ Op. Cit., p. 35.

⁵⁵⁸ Cf. Op. Cit., p. 37.

TERCERA PARTE:
HERMENÉUTICA DE LA OBRA DE FRANCISCO GAVIDIA



CAPÍTULO IX:

EL PROBLEMA DE LAS FUENTES

A. Características y tipos de fuentes de información

El principal problema con respecto a las fuentes gavidianas radica en el acceso a las fuentes directas, por la pérdida de más de la mitad de la producción gavidiana. Así, el hecho es que nos enfrentamos a un terreno casi virgen, en el cual para avanzar hay que ir horadando la tierra, antes de sembrarla. Por otro lado, tampoco encontramos muchos estudios que se hayan acercado con rigor a la obra de Gavidia, en particular en su aspecto filosófico-político.

Este hecho nos ha obligado a elaborar las herramientas de trabajo. Tal es el caso, por ejemplo, de haber identificado previamente las coordenadas de su pensamiento filosófico, desde su estética. Nuestra primera lectura nos indicó la existencia de una estructura coherente entre la intención literaria y filosófica. Al trasluz de su poesía podemos descubrir una interesante propuesta filosófica y ésta, a su vez, sustenta su pensamiento político. Razón que aconseja, por orden metodológico, comenzar por el análisis de su pensamiento filosófico. Pero como no se cuenta con fuentes suficiente al respecto nos encontramos con un nuevo escollo para nuestro estudio, que nos ha demandado colocar los peldaños para subir a la escalera. Estos factores limitan el campo de acción y, por ende, los resultados. Toda elección metodológica, del corpus y acceso a fuentes, repercute en los hallazgos y la nuestra tampoco no está exenta de tal efecto. Lo cual no significa que los resultados no sean validados sino que se enmarcan dentro de coordenadas definidas.

Veamos algunos de los escollos que se nos presentan. Lara Martínez señala que, respecto al pensamiento histórico gavidiano, el análisis profundo de la obra de Gavidia es una tarea pendiente, en la que solo se ha avanzado identificando algunas claves que reconocen la existencia de una filosofía de la historia, pero para comprender la “concepción que Gavidia posee acerca del desenvolvimiento histórico de la ‘América Central’, aún no se han hecho estudios que profundicen en dicho

comprender y que permitan mostrar la esfera conceptual que cimienta la visión gavidiana de la historia”⁵⁵⁹.

En lo que respecta a las fuentes relativas a la obra de Gavidia y los estudios sobre ella, nos encontramos con un haz de condiciones a tener en cuenta a la hora de valorar los resultados. Y es que contamos con una labor escasa de investigación tanto de su obra, como de la historia y de la literatura salvadoreña, por lo que nuestra investigación se ve afectada por tales vacíos de conocimiento. Éstos obedecen a diferentes razones; una muy decisiva es producto de un rasgo cultural de la región: su incipiente compromiso con la memoria histórica. Y con lo que en entrevista de agosto de 2012, expresara Lara Martínez, la costumbre -en El Salvador- de hacer ciencia histórica con prejuicios y chismes⁵⁶⁰.

Una tarea de memoria histórica que recién comienza y que se ha ido consolidando muy despacio, a saltos y retrocesos. De modo que lo disponible es poco y ha sido producto de esfuerzos esporádicos y en algunos casos de poca profundidad. Un hecho concomitante ha sido que en El Salvador no se contó hasta la década de los noventa, con carreras para la formación de investigadores en el área de arqueología, antropología, historia, etnografía o producción artística. Es ilustrativo también el dato de la escasez de espacios de desarrollo cultural. La modernización del Estado salvadoreño y un incipiente apoyo al desarrollo cultural, recién inició en la década de los treinta, e irónicamente bajo la dictadura militar que condujo a uno de los capítulos históricos más cruentos y sometidos al olvido, como veremos más adelante.

Lara Martínez en su libro *Política de la Cultura del Martinato*, señala la labor de un importante órgano cultural apoyado por Martínez y Tomás Calderón: El Ateneo de El Salvador, y señala como se manifiestan ante el mundo por el abuso de los Estados Unidos contra Nicaragua, pero curiosamente guardan silencio por el recién genocidio de la población indígena

⁵⁵⁹ Cf. LARA MARTÍNEZ, R: *Historia profana e Historia Sagrada El sentido de la historia salvadoreña en la obra de Francisco Gavidia*. Ed. DPI. San Salvador, 1991, p. 17.

⁵⁶⁰ LARA MARTÍNEZ, R: Entrevista para ContrAcultura, Diario digital, San Savador, 20 de 8 de 2012, <http://www.contrapunto.com.sv/contactenos/informacion/contactenos>

salvadoreña. Igual de curioso resulta el análisis de la movilidad de los conceptos políticos, cuya utilización inicial ha sido olvidada. Tal es el caso del término anti-imperialismo, que surge desde la palestra cultural promovida por la dictadura de Martínez, y que luego la izquierda se atribuirá como propia. La acuciosa mirada hermenéutica-arqueológica de Lara permite colocarnos al borde del escenario cultural e histórico y de los abismales vacíos de conocimiento que han caracterizado a la región⁵⁶¹.

Otro factor ha sido el alto nivel de analfabetismo y la ausencia de políticas culturales de desarrollo, divulgación y valoración de la historia y los productos culturales de la región. Un hecho que, de una manera u otra, han influido en la escasa atención que se ha prestado a los valores de autores propios como Francisco Gavidia.

Hemos utilizado para nuestra investigación sobre Gavidia las siguientes fuentes informativas⁵⁶²:

- Libros de estudios especializados sobre los temas.
- Artículos de revistas impresas.
- Obra completa de los autores cuyos textos se utilizaron para la construcción de la investigación.
- Monografías universitarias.
- Publicaciones de periódicos.
- Ensayos históricos.
- Crítica literaria y comentarios publicados en revistas impresas.
- Enciclopedias.
- Diccionarios especializados.
- Biblioteca digital: La Babiloteca.

⁵⁶¹ Cf. LARA MARTÍNEZ, R: *Política de la Cultura del Martinato*, Ed. Don Bosco, San Salvador, El Salvador, 2011, pp. 69-71.

⁵⁶² Véase detalle bibliográfico.

- Publicaciones de artículos, entrevistas, investigaciones y ensayos especializados en sitios web.

Estos documentos constituyen las fuentes consultadas y referenciadas; y las clasificamos en tres tipos:

- Primarias. Obras escritas por Francisco Gavidia.
- Secundarias: Comentarios, estudios y artículos escritos sobre su vida y su obra.
- Complementarias. Bibliografía primordial de los autores para fundamentar el estudio, bibliografía general. Están compuestas por estudios, comentarios, artículos de opinión, ensayos referidos a los autores fundamentales para los temas analizados.

Hemos tenido acceso a parte del material inédito de primera mano que ha sobrevivido de la magna obra de Gavidia; lo que se conoce típicamente como fuentes de primera mano: documentos inéditos, cartas, manuscritos. Pero el trabajo se ha centrado en el material que ha sido procesado y publicado. Tenemos la ventaja de que, en lo que respecta a la obra de Gavidia, la clasificación y organización de su obra fue realizada por el mismo autor, para la elaboración de la primera edición de sus obras completas, si bien no incluían la totalidad del material producido. La clasificación que él hizo de sus obras fue acorde a un criterio temático y no cronológico. La segunda publicación, con la que acá se trabajó, respetó tal criterio, y abarcó la obra producida posteriormente a la idea de la primera edición. Esta segunda edición fue realizada con carácter póstumo y la coordinación y recuperación de materiales estuvo a cargo de su nieto Francisco Mata Gavidia.

Las fuentes de o referidas a Gavidia, de acuerdo a los contenidos pertenecen a tres grupos.

- Textos históricos que dan cuenta del horizonte de producción de la obra gavidiana. Los hemos clasificado en pretextos, contextos y postextos y abarcan las condiciones culturales, filosóficas, estéticas, políticas.
- Textos que estudian su obra y dan cuenta de la recepción de la

misma en un período que cubre el inicio de la vida literaria de Gavidia y las posteriores a su muerte, hasta el 2006.

- Textos que constituyen la producción literaria de Gavidia que sobrevivió.

Otras fuentes están disponibles en fondos extranjeros, tales como: “El repertorio Americano”, revista publicada de 1919 a 1958, por el costarricense Joaquín García Monge, quien difundió la literatura salvadoreña en el extranjero⁵⁶³; los Archivos del Centro de Investigación de América en Berlín, los archivos de la Internacional Comunista Rusa y la revista peruana “Amauta”.

B. Valor y fiabilidad de las fuentes

La cantidad de lo publicado de la obra gavidiana, así como de sus estudios estará relacionado con los altibajos de la recepción de su obra. Es necesario observar que los años de producción de Gavidia, el período de 1884 a 1950, es el que muestra una mayor recepción e interés por parte de la elite de intelectuales salvadoreña. Lo que nos sirve de criterio de receptibilidad que ha tenido su obra en el tiempo es el número de estudios, críticas, publicaciones y reconocimiento de su obra⁵⁶⁴. Las primeras publicaciones se vertieron en ediciones sencillas e independientes, en artículos de periódico y revistas, de las cuales un porcentaje corresponden a revistas internacionales. Veremos más adelante el reconocimiento internacional de su labor, pese a que se conocía poco de su inmensa obra, para cuya publicación el país no contaba con medios e intereses.

⁵⁶³ LARA MARTÍNEZ, R: *Balsamera bajo la guerra fría*, Ed., Don Bosco, San Salvador, El Salvador, p. 5.

⁵⁶⁴ CAÑAS DINARTE, C: *La narrativa de Francisco Gavidia*, Tesario UCA, 1999, El Salvador, p. 15. En este ensayo nos informa que de 1884 con la publicación del drama “Urisino”, a 1930 con la publicación de *Conde de San Salvador*, novela titulada luego como *El encomendero*, y *El cancionero del siglo XIX*, traducciones de composiciones operísticas famosas, se publicaron en total dieciséis de sus trabajos, que no incluyeron la primera publicación de sus obras completas. Y que en 1912 y 1919 recibió sendos honores por parte del Poder Ejecutivo nacional y en 1933 fue declarado “Salvadoreño meritísimo” por la Asamblea Nacional.

De sus publicaciones y reconocimientos, observamos, crestas y valles, que pueden estar relacionadas con coyunturas políticas. Lo cual es una hipótesis que debe ser estudiada. Las primeras secuencias de publicaciones se encuentran en las últimas décadas del S. XIX y las primeras décadas del siglo XX⁵⁶⁵. Pero, de todo ello, a juicio de Lara Martínez, en lo que respecta a estudios de su obra, los más importantes, por su profundidad y rigor corresponden a los cinco ensayos producidos inmediatamente después de su deceso⁵⁶⁶. Esto, como veremos, es resultado no solo del impacto de su muerte, sino del fortalecimiento de una incipiente conciencia histórica que se expresa en el compromiso intelectual con la misma.

Tras esos estudios observamos que va declinando el interés en la obra de Gavidia; lo que se refleja tanto en la disminución de la crítica; como en el número de publicaciones de su cuantiosa producción (aproximadamente 500 trabajos). Un arco que va del entusiasmo inicial hasta casi el olvido. Conviene considerar como un factor condicionante, los cambios en el barómetro de valoración y gusto estético, que se mueve en correlación a la situación socio-política de la región y el contexto internacional.

A partir de la cintura del siglo XX, los efectos de la II Guerra Mundial y la consecuente repartición del poder mundial durante la Guerra Fría, se conjugan con las luchas de liberación en diferentes zonas del planeta, el surgimiento de las dictaduras militares de turno en América Latina, así como con la formación de un fuerte movimiento popular identificado con las ideas marxistas (caso de la revolución cubana o nicaragüense). Un fenómeno señalado en el capítulo anterior. Se aprecia también la orientación de la política exterior norteamericana en la región como respuesta de contención a los movimientos populares de izquierda, y la alianza entre los diferentes sectores sociopolíticos, que se alinean en un frente y otro, van formando una díada de intereses sectoriales, cada vez más polarizados y encontrados, que marcan el ritmo de la expresión, agenda y gusto estético.

⁵⁶⁵ Para detalles, véase más adelante datos de su producción en el cuadro de clasificación textual.

⁵⁶⁶ Este proceso de interés-olvido puede observarse en los cuadros en los que resume la producción de la obra y la crítica a la misma, en las páginas siguientes.

En este contexto, en El Salvador se ha producido un giro radical en las tendencias estéticas, en consonancia con el problema político social, nacional y mundial. Ya desde 1940 asistimos a un lento cambio de estilo, interés y temática en el arte salvadoreño. Más urgido por la denuncia y movido por la indignación, la vergüenza y la impotencia nacional que por la reflexión. Se asiste a un deseo urgente de decir, sobre el problema sociopolítico de la nación, por llegar a otro público, al pueblo. Lo que da lugar a un nuevo gusto, estilo, temática y horizonte artístico.

La caída de Martínez lo acelera, y los claros que él mismo abriera, se incrementan, facilitando espacios a la reunión de intelectuales y al intercambio de ideas. Pequeñas oportunidades que son aprovechadas en el nuevo contexto, que tiende cada día más a la polarización y generan importantes cambios que habían comenzado desde la modernización iniciada con Martínez y que el Gobierno de Osorio continuará. La intelectualidad se ha diversificado y nuevos actores sociales de la incipiente clase media aparecen en escena.

Los nuevos conceptos de recepción estética provienen del marxismo y desde una intención política que ya no intenta negociar y colaborar con el Estado para fundar la esperada “nación”, como lo señala Lara Martínez. Este fue el caso de Gavidia, Salarrué y Masferrer⁵⁶⁷. Se trataba ahora de una intelectualidad en confrontación con el proyecto político oficial, que interpretan como un engaño y entran en franca confrontación, desde una voluntad militante y una urgencia por denunciar, sin intención de negociar o colaborar, condición que es cargada con el criterio de intelectual burgués colaboracionista.

La conciencia de este nuevo grupo de intelectuales es la de una nación malograda, que clama urgida y corre por la militancia, más que por reflexión sistemática, hacia una opción que ven congruente con la situación del país. Ya no se trata de consolidar la nación, sino de cambiar el proyecto original, pues hay un sentimiento de sospecha y de traición irrevocable. Se intenta llegar a un nuevo público, al pueblo. Pero la urgencia no permite percatarse que hace falta

⁵⁶⁷. Salvador Salazar Arrué, conocido por su seudónimo «Salarrué» ([Sonsonate, 22 de octubre de 1899](#) - [Los Planes de Renderos, San Salvador, 27 de noviembre de 1975](#)) fue un escritor y pintor [salvadoreño](#). A finales de los años veinte trabajó como jefe de redacción en el periódico *Patria*, del escritor y filósofo salvadoreño [Alberto Masferrer](#). Cf. LARA, MARTÍNEZ: *Política de la Cultura del Martinato*, p. 82

formar en lo más básico a ese público, que aún es masa. Y que por mucho que sea el esfuerzo de llevar la literatura a un nuevo público, el pueblo no está capacitado para tal recepción, no es aún ciudadano, no está alfabetizado. La gran mayoría de la población se encuentra desescolarizada, lo que hace muy difícil llegar a ella a través de la palabra escrita.

La mudanza de intención y público de la literatura salvadoreña se activa por dos hechos que condiciona y radicaliza el cambio de rumbo: el holocausto indígena salvadoreño de 1932, su consecuente estigma y *vendetta* de la cultura indígena y la ocultación histórica del mismo a través de la dictadura militar que se impone luego de la masacre y una negociación. Dicho suceso decanta, por un lado, en indignación, impotencia, ansias de denuncia y acción rápida, por una parte de la nueva generación de literatos salvadoreños; por otra, en silencio, represión, persecución, ocultación y olvido.

Por lo demás, al caos político nacional se le suma la naturaleza de la región que se mueve de una debacle natural a otra, sin dar tregua: la vida transcurre de una vorágine a otra. Una experiencia que crea la conciencia de vivir en un vórtice-perpetuo envilecedor. Pero en ambos casos, naturaleza y política, se articulan en el diseño del molde que configura la identidad nacional, la cual se manifiesta en actitudes de pares de opuestos que coexistente: indignación/disimulo, sospecha/confianza, entusiasmo-exaltado/negligencia, alegría/tristeza, un empezar-pero no seguir, un dejar para última hora, un sentimiento de “más tardamos en levantar que en volverse a destruir”. En todo lo cual se exorciza el recuerdo o se le rinde culto al inmediatismo. Pero todo se va conjugando y consolida aquella actitud de expulsión abrupta, para luego replegarse nuevamente. Una especie de vida volcánica. Un estado de permanente ambigüedad ante la existencia. Al respecto de la historia sociopolítica, la figura indígena será el cordero sacrificial, que deberá ofrecer su vida en el altar del proyecto nacional. Lo indígena no figura en el proyecto nacional, más bien será ocultado, idealizado o enmascarado. El problema indígena, pasa en la nueva balanza estética a ser incorporado en la trama de las categorías de lucha de clases, a ser subsumido en las categorías de obreros o comunistas. Su presencia irá aflorando bajo la forma de pasado folclor-decorativo, vergüenza, culpa, homogenización, silencio, olvido o

antagonismo. Pero, en todo caso, es un referente de cara al cual emerge una identidad que lo oculta, lo imagina, lo idealiza, y que incluso ignorándolo, no puede dejar de referirse a él.

Lara Martínez nos dice al respecto que: “la historia como disciplina juega un papel similar. Prosigue los dictados del gobierno. Su cometido es forjar una nacionalidad que expulse todo lo indígena de la agenda política (...) Desde 1932, en buena parte, la identidad la moldea la inventiva del militarismo. ‘Defender la libertad’ es luchar contra el comunismo, contra los indígenas que reclaman un propiedad comunal de la tierra”⁵⁶⁸.

En este contexto, el arte asume dos funciones que se ven a sí mismo como sospechosas: culturizar y formar el nuevo imaginario nacional o denunciar y subvertir el orden establecido. Pero en todo caso, es una disyuntiva radical.

La nueva agenda socio-política, se traduce a nivel de la expresión artística, en filtro estético que ve con sospecha todo lo que no atienda a uno de los dos polos de interés, que al final se comunican, pues el indígena, como tal, no aparece como algo concreto, sino como una formalidad imaginada, en ambos polos. Ni el designio de la denuncia, de la búsqueda de justicia, la creación del imaginario nacional, lo hace aflorar como concreción vital.

De un lado de los polos, se decanta en las décadas siguientes por una literatura que se denomina comprometida y sus temáticas estarán centradas en la descripción y denuncia de las injusticias. Lo que se lleva a cabo, desde una órbita de militancia política que se identifica con las ideas de izquierda, como antes los independentistas lo fueron de las ideas liberales e ilustradas, son ahora objeto de desprecio.

El nuevo punto de interés será destacar el conflicto social y político de la nación y destapar temas tabú al respecto: “A la generación de los sesenta le corresponde poner sobre la mesa del debate un tema tabú: la masacre de 1932”⁵⁶⁹. Esta orientación condiciona en gran medida el nuevo barómetro

⁵⁶⁸ LARA MARTÍNEZ, R: *Balsamera bajo la guerra fría*, p. 15

⁵⁶⁹ Op. Cit., p. 95.

teórico de validación de lo que se considera arte y literatura de compromiso social, y con ecos que nos recuerdan la visión socialista soviética respecto al arte, reducida a una función ideológica. Y por otra, con categorías que no dan cuenta de la realidad étnico cultural de país.

Para el caso de la literatura salvadoreña, el componente social, en tanto urgencia histórica, será el nuevo criterio de la producción y recepción literaria. Hacer justicia y denunciar es ahora hacer la patria. Un contexto muy diferente al que marca la preocupación de Gavidia. Una literatura que será perseguida y exiliada. Pero que intenta poner la agenda literaria al día con la importancia de la memoria histórica en la construcción del ser salvadoreño, desde un nuevo horizonte, que no negocia con el anterior. Lo que a su vez resultara incomodo a la dictadura militar de turno y diezmará el desarrollo de políticas culturales comprometidas con la nueva agenda intelectual. Pese a ello se ha comenzado un despertar por el rescate de la labor cultural y su valor. Una actitud que resulta incómoda al orden político imperante. Con ello, la polarización cultura-Estado se radicaliza.

Como consecuencia del escenario anterior, se sumará otro, que es su continuación. Éste contribuye a poner un nuevo compás de espera para el rescate de la memoria histórica-cultural (y con ello la promoción y difusión de la literatura salvadoreña): la guerra desatada en la década de los ochenta y que durará doce años. Con ello se interrumpe la incipiente conciencia de rescate y difusión iniciada en las dos décadas anteriores, y que afecta el rescate de la obra de Gavidia. Si sumamos que en la décadas de los sesenta y setenta, el interés intelectual no se corresponde con los parámetros estéticos de la obra gavidiana, y que luego se imponen las prioridades de la guerra y la posguerra en los noventa, hablamos de cuarenta años de olvido; en los que poco o casi nada se hizo por revalorar la obra de gavidiana. Pero se comprende la condena al olvido de su labor. Al respecto Cañas Dinarte nos refiere que “la falta de memoria histórico-literaria y la corrupción gubernamental reinantes cubrieron de misterio y olvido a los volúmenes gavidianos”⁵⁷⁰.

Otro factor ha sido la falta de editoriales independientes que asumieran la

⁵⁷⁰ CAÑAS DINARTE, C: *La narrativa de Francisco Gavidia*, p. 15.

tarea de la difusión de la literatura de la región. Por lo que todo quedaba en manos de la Dirección Nacional de Publicaciones. Más adelante, expondremos nuevos criterios, que obedecen al estilo y carácter de la obra misma y su relación con el público; que se suman a este olvido. Él cual se evidencia en la disminución de críticas, estudios y publicaciones, que contribuyan a su difusión. Tal horizonte nos aporta los factores que condicionaron, entre otros elementos, el hecho de contar únicamente con tres ediciones, sin estudio crítico, de las “Obras completas” de Gavidia, que como veremos lo de “completas” es más título que verdad. Y de igual forma, muy pocas ediciones de su producción individual, y estudios críticos. Factores que dificultan la confiabilidad y disponibilidad de las fuentes.

Sus Obras Completas se reducen a dos ediciones. La primera es la que ejecutó en vida del propio maestro Gavidia, producto de su propia iniciativa en 1913 y que se realizó con precariedad; y la segunda es la realizada como resultado del proyecto de 1957, a iniciativa de su nieto Mata Gavidia, la cual se publicó en 1974. Esta publicación, en su nota editorial reza: “Conocedor profundo de lo antiguo y lo moderno, vivió en amoroso y total arraigo a los valores, a los sueños y a las vicisitudes de la Patria (...). Sin embargo hasta hoy, la obra gavidiana sólo ha sido conocida fragmentariamente, en ediciones parciales y escasas. El nombre de Gavidia, aún en El Salvador, no ha pasado, para la mayoría, de ser un nombre insigne”⁵⁷¹. Y la publicación de parte de su obra dramática, hecha en dos tomos, con motivo del cincuentenario de su muerte entre 2005 y 2006.

De lo anterior, resulta evidente el rasgo que ha caracterizado a la política cultural salvadoreña, hasta la década de 1990: Ausencia de industria editorial, y de políticas culturales, poco interés estatal por la difusión, promoción y preservación de la producción cultural del país. La literatura, como parte de ese producto cultural, pese a ser ingente y valiosa en su calidad, ha corrido con igual suerte. Lara Martínez lo califica de “vacío intelectual y crítico que rodea a la historia literaria de El Salvador”⁵⁷². De tal forma, que poco se conoce de ella

⁵⁷¹ GAVIDIA, F: *Obra Poética* en Obras completas, Ed. DPI, El Salvador, 1974, p. 5.

⁵⁷² LARA MARTÍNEZ, R: *Historia Sagrada e Historia Profana. El sentido de la historia salvadoreña en la obra de*

a nivel internacional ya que durante mucho tiempo no se han generado políticas culturales orientadas a tal fin de forma sistemática y sostenida. Los esfuerzos han sido esporádicos, y en muchos casos de carácter coyuntural o personal. De modo que no contamos con estudios extensos y abundantes sobre la producción literaria salvadoreña. A todo ello hay que sumar el cambio de paradigma estético y la profunda polarización del país, que han condenado al olvido a un conjunto de escritores que no corresponden al barómetro establecido por la intelectualidad de izquierdas, o de las agendas editoriales. Pero en todo caso, no es un hecho singular, por otras razones concomitantes al escenario descrito, la producción literaria de otras regiones de América, discordantes con las agendas estéticas de turno han corrido con la misma suerte:

“La suerte que la literatura salvadoreña ha corrido no deriva de un destino singular. Ya el crítico peruano Cornejo Polar (1973) asienta que un caso similar ha ocurrido con la obra de José María Arguedas. Ha sido excluida por la crítica contemporánea que la considera simple culminación de una ‘novela de la tierra’, descalificada ya como ‘primitiva’ y ‘superada’ desde el famoso ‘boom’ de la literatura Latinoamérica. Sin embargo, paulatinamente sus escritos comienzan a contar con un lugar de privilegio en la construcción de una crítica cultural, la cual se halla en proceso de elaboración”⁵⁷³.

Una población poco escolarizada, ausencia de políticas culturales, literatura en el exilio, perseguida y ocultada, agendas literarias definidas coyunturalmente por la urgencia del contexto político doloroso e indignante, y no solo político, sino también natural y comercial (terremotos, erupciones volcánicas, inundaciones constantes y sin tregua, intereses económicos), nuevos experimentos literarios nacidos de la misma realidad de la región, acorde al gusto de la época y la lógica del producto, han marcado el ritmo existencial en el que la valoración de la obra literaria de Gavidia es un asunto

Francisco Gavidia., p. 12.

⁵⁷³ Op., Cit., p. 11.

que ha oscilado entre el entusiasmo exaltado, la negligencia y el olvido. Lo que ha conducido a la carencia de ediciones, estudios rigurosos de su obra, que nos abonen el camino aquí iniciado, por lo que el nuestro se encuentra con la necesidad de sentar bases.

Para el caso de los estudios sobre la narrativa gavidiana, Cañas Dinarte, señala que el estado actual deja ver un escenario constituido, en su mayoría, por un cúmulo de elogios desmesurados o simples menciones inocuas en torno a la edición bibliográfica de cuentos y narraciones y que no se cuenta con un esfuerzo de comprensión y entendimiento del problema narrativo en Gavidia⁵⁷⁴.

El valor y confiabilidad de la totalidad de las fuentes que hemos utilizado en este estudio deriva de su correspondencia con los cánones de revisión crítica e histórica, actualización, solidez y reconocimiento de valor de los autores en el tema. Tanto para lo que respecta a las fuentes que nos sirvieron para nuestro marco de referencia, y del estado de la cuestión, como para la selección misma de la obra de Gavidia como meritoria de investigar. La condición de la confiabilidad de nuestras fuentes supuso criterios de solidez basados en experticia de los autores, la actualidad, la variedad de puntos de vista sobre los temas y fundamentación de la validez de los enfoques y la selección del objeto de estudio. Condiciones que nos llevaron a realizar una amplia consulta bibliográfica, de la cual se obtuvieron las fuentes que nos aportarán solidez en los planteamientos, por lo que se incluyen fuentes de diferentes períodos y autores que abordan los temas en distintos momentos y con variadas orientaciones, dentro del marco general de cada tema. Éstos se abordan con la guía de autores actualizados, fundamentales y expertos en tales temas; desde los cuales hemos leído el resto de materiales consultados. De dichos autores se realizó una selección de sus textos con base al criterio de valor histórico y experiencia en el tratamiento de los temas. Son los que comprenden algunas nuestras fuentes primarias de consulta: en primer lugar, las Obras Completas de Francisco Gavidia; y, en segundo lugar, la de aquellos autores que son fuentes hermenéuticas fundamentales: Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Ernest Gellner, entre otros.

⁵⁷⁴ Cf. CAÑAS DINARTE, C: *La narrativa de Francisco Gavidia*, p. 23.

Los autores que nos orientaron y ampliaron la lectura de las fuentes primarias y cuyos textos consideramos como Fuentes secundarias está constituida por una fecunda lista de especialistas; entre ellos: Carlos Cañas Dinarte, Rafael Lara Martínez, Marcelino Agís, Lourdes Flamarique, Jean Grondin, Diego Sánchez Meca, John Hall, Ramón Máiz, Roberto Armijo, Napoleón Rodríguez Ruíz, Juan Felipe Toruño, entre otros.

Finalmente un mosaico de autores cuyos puntos de vista enriquecen y complementan nuestro enfoque y que forman parte de las fuentes complementarias, entre los que podemos citar a Ortega y Gasset, Xavier Zubiri, Habermas, María Zambrano, Vattimo, Foucault, Levinas, Simón Bolívar, Laín Entralgo, Manuel Maceiras, Jaime Nubiola, Agapito Maestre, W. Said, Gilberto Aguilar Avilés, Jon Juaristi, Mayorga Rivas, Mata Gavidia, etc. De todos ellos damos cuenta en detalle en las referencias bibliográficas.

C. Clasificación de la producción textual de y sobre Gavidia

Las obras que hemos manejado de Francisco Gavidia pertenecen a géneros literarios muy variados, como se puede apreciar en la siguiente clasificación:

TÍTULO	GÉNERO	FECHA Y MEDIO DE PUBLICACIÓN
Versos	Poético	1884. Libro, Imprenta Nac., El Salvador
Ursino	Drama	1887
Júpiter o la conspiración de 1811	Drama	1889, en el Repertorio salvadoreño, revista salvadoreña de Bellas Artes
Héspero	Drama	1931
La princesa Citalá	Drama	1946
Estudio y resumen del <i>Discurso del Método</i> de	Ensayo filosófico	1901

Descartes		
1814	Ensayo histórico	1905
Historia moderna de El Salvador	Monografía histórica	1958
Tradiciones	Ensayo literario	1901
El cancionero del siglo XIX	Traducciones de fragmentos de óperas famosas	1929-1930
Obras Tomo I	Compilación de su producción literaria poética y dramática	1913
Sobre la versificación de "Los aeronautas"	Ensayo	1941
Discursos, estudios y conferencias	Expositivos	1901
El encomendero	Novela	1931
Cuentos y narraciones	Narrativa corta	
Cuentos de marinos	Narrativa corta	1947
Cuentos y narraciones	Narrativa corta	1976
Panegírico de San Salvador	Apología	
Sóteer o tierra de preseas	Poema épico	1949
Obras completas Parte I, Tomos I y II	Obra de difusión de la obra poética	1974 y 76
Obra Dramática Tomo I y II.	Obra de difusión de la obra dramática	2005 y 2006

También los escritos sobre nuestro autor ofrecen una gran heterogeneidad tanto por su temática como por su motivación o finalidad. Puede comprobarse en el siguiente cuadro de los textos utilizados por su pertinencia:

TÍTULO	GÉNERO / AUTOR	ESTILO	FECHA DE PRODUCCIÓN / PUBLICACIÓN	MEDIO Y EDITOR, PAÍS
	Artículo comentario libre	Periodístico	1945.	Diario.
“Gavidia humanista”	Ensayo/ Hugo Lindo	Literario- sitivo	El Salvador, C.A; año 1965.	Revista Cultura N° 39, DPI.
“La estética gavidiana”	Crítica literaria/Roberto Armijo- Napoleón Rodríguez Ruiz.	Expositivo	San Salvador, El Salvador, C.A; año 1965.	Revista Cultura N° 39, DPI.
“Ausencia y presencia”	Ensayo/ Luís Gallegos Valdez	Expositivo	El Salvador C.A; año 1965.	Revista Cultura N° 39, DPI.
“Francisco Gavidia como el sabio”	Ensayo/ Roberto Armijo.	Literario sitivo	San Salvador, El Salvador, C.A; Septiembre 1,965.	(Revista Cultura N° 37. DPI
Francisco Gavidia, Insigne Maestro del espíritu	Ensayo/ M. Barba Salinas	Apologético	Salvador, El Salvador C.A; septiembre- octubre 1,955.	(Revista Cultura N° 5). DPI
Francisco Gavidia el poeta Coronado	Artículo de opinión Julio E, Ávila	Apologético	Salvador, El Salvador C.A;	Revista Cultura, DPI
Aliento centroamerican o en la vida de Gavidia	Artículo de opinión. Alberto Quinteros	Apologético	San Salvador, El Salvador, C.A; Enero –Junio 1980	(Revista Cultura N° 5). DPI.

Juicios sobre Francisco Gavidia	Artículos de opinión/ varios autores.	Comentarios expositivos. apologético.	El Salvador, C.A; Enero –Junio 1980.	Revista Cultura Nº 5. DPI.
Don Francisco Gavidia, su obra poética y su obra teatral	Crítica literaria/ Luís Gallegos Valdez.	Expositivo	El Salvador, C.A; Enero-Junio 1,980.	Revista Cultura Nº 5, DPI
Diálogos con Francisco Gavidia	Entrevista/ Rafael Heliodoro Valle.	Periodístico	El Salvador, C.A; Enero–Junio 1980.	Revista Cultura Nº 5, DPI
Francisco Gavidia; Entre raras fuerzas étnicas.	Ensayo/ Juan Felipe Toruño	Estudio crítico	1965, San Salvador.	Libro, DPI.
Francisco Gavidia. El precursor del Modernismo		Apologético	San Salvador, El Salvador, C.A; Enero –Junio 1980.	Revista Cultura Nº 5, DPI.
Muestra antológica de Gavidia	Compilación/ Ricardo trigueros de León	Selección y muestra literaria	El Salvador, C.A; Enero –Junio 1980.	Revista Cultura Nº 5, DPI.
Historia Sagrada e Historia Profana	Ensayo, investigación histórico literaria Rafael Lara Martínez	Expositivo.	San Salvador, El Salvador, C.A; año 1965.	Revista Cultura Nº 39, DPI
Francisco Gavidia la	Ensayo. Roberto Armijo	Literario-	San Salvador, El Salvador	Libro, DPI.

odisea de su genio	y Napoleón Rodríguez Ruíz	expositivo		
Gavidia Poesía. Literatura Humanismo	Ensayo. Mario Hernández	Literario expositivo	San Salvador, El Salvador, C.A 1968	DPI, libro.
Magnificencia espiritual de Francisco Gavidia	Ensayo. José Mata Gavidia	Estudio crítico-biográfico.	San Salvador, El Salvador, C.A 1969	DPI,
Francisco Gavidia. Artífice de nuestra nacionalidad	Ensayo Crítico	Literario de tono apologético.	1965, San Salvador	DPI, Libro
La narrativa de Francisco Gavidia	Comentario crítico. Ítalo López Vallecillos. Palabra preliminares a Cuentos y narraciones	Introducción expositiva	1976 San Salvador, El Salvador, C.A	El Salvador, UCA editores Libro
La narrativa de Francisco Gavidia	Trabajo de graduación. Carlos Cañas Dinarte	Expositivo	19 San Salvador , El Salvador	Tesario de la Univers Centroamericana, U
El poeta, el poder y el destino: Rubén Darío en El Salvador	Ensayo. Carlos Cañas Dinarte.	Estudio crítico expositivo	19	
Una	Artículo-	Histórico-litera	199. Revista	Publicación Digital

prosa olvidada de Rubén Darío	Carlos Cañas Dinarte		cibernética: Letralia, Nº. 66.	
Vida y Obra de Francisco Gavidia	Monografía/ universidad Francisco Gavidia	Expositivo	San Salvador, El Salva	Universidad Tecnoló
	Investigación			Universidad Tecnoló
Estudios narratológicos y de historiografía literaria	Crítica literaria/ Ricardo Roque Baldovinos	Expositivo		



CAPÍTULO X:

EL CONTEXTO HISTÓRICO, POLÍTICO Y FILOSÓFICO DE GAVIDIA

A. El contexto histórico salvadoreño: nacimiento y desarrollo de la nación

En el capítulo primero de la Historia de Centroamérica, Pérez Brignoli describe la geografía centroamericana en los siguientes términos:

“(…) una importante cadena de volcanes y selvas de variedad, espesura tropical que se recorta sobre el mar, he aquí el primer dato de la geografía centroamericana. Tierra de contrastes; el más acentuado de todos es quizás la oposición entre los altiplanos montañosos del centro, cuyas laderas descienden en ondulaciones suaves hasta la costa del pacífico, y cortadas abruptamente, las planicies del sector atlántico, que cubren una extensa zona de clima caliente y abundante espesura tropical (...) suelos feraces, de origen volcánico, y clima templado, con precipitaciones bien distribuidas entre las estaciones de lluvia y la estación seca, suelos lateríticos con problemas permanentes de drenaje, y las amenazas naturales de la exuberancia microbiana, una excepción los valles de algunos ríos que descienden de las montañas centrales a las aguas cálidas del Caribe, verdadero oasis de agricultura de plantación”⁵⁷⁵.

¿Geografía difícil?. Podríamos añadir que posee escasos ríos navegables, escasos puertos naturales y la comunicación terrestre cargada siempre de dificultades. La complicada comunicación entre las zonas mantuvo los asentamientos fundados durante la colonia en el aislamiento. Las vías de comunicación durante la colonia eran apenas una senda de mulas. Pero estas dificultades se compensan por las tierras altas centrales que reservan el escenario más favorable para la agricultura. El precio por estar allí: exponerse

⁵⁷⁵ PÉREZ BRIGNOLI, H: *Breve Historia de Centroamérica*, Alianza Editorial, Madrid 1989, p. 20.

a terremotos, y erupciones volcánicas, huracanes: es el costo que la naturaleza de la región se cobra.

La descripción de Pérez Brignoli nos coloca ante las dificultades más dramáticas que la naturaleza ha opuesto al desarrollo de la región: la comunicación y las constantes amenazas de las fuerzas naturales. La mejor opción de comunicación para la región es la aérea, muy costosa y a menudo arriesgada. Veremos, a continuación, las dificultades históricas de esa América Central desde donde Gavidia sueña y piensa la Patria Grande como la mejor opción de desarrollo para una región compleja que aspira a ser nación. Un sueño que construye desde la nación más pequeña de América. Con apenas veinte y un mil kilómetros cuadrados.

Esa minúscula franja de tierra centroamericana denominada: República de El Salvador; compleja y dura, le servirá de cuna a un modo de pensar nuevo: el sueño de una región unificada. Pero este sueño no es una novedad de Gavidia, como veremos, constituye una utopía política constante en otros pensadores de la región. Lo novedoso en él es su actitud filosófica, desde la cual se afanada por comprender la historia de manera integral. Lo que lo lleva a imbuirse de filosofía europea y a sumergirse en el pensar nativo, e integrarlos para crear desde allí un pensar propio. De ahí su denuedo por conocer la filosofía clásica, y por apropiarse del latín, del griego y del hebreo. Todo lo cual lo lleva a una descomunal sabiduría, inconcebible en sus condiciones históricas. Pero son esas condiciones su principal aliciente, que forja una voluntad de saber para transformar esa realidad que encuentra dolorosa. Todo ello lo condujo a elaborar una concepción histórica desde la cual comprender la experiencia de la región.

El objetivo de este décimo capítulo es presentar el contexto histórico e intelectual de la producción textual de Gavidia. Hablamos del pretexto, contexto y postexto de nuestro corpus de análisis. Como horizonte fundamental con el que Gavidia dialoga. Para dar cuenta del mismo, hemos organizado el apartado histórico en tres bloques que se ocupan de tres grandes períodos: la época anterior a la independencia; el nacimiento de la nación en el siglo XIX; y la época contemporánea. La construcción de dicha red contextual nos permitirá

conocer el horizonte histórico en el que se enmarcan la producción gavidiana.

Repúblicas bananas es el estereotipo con el cual se hace referencia, en muchas ocasiones, al conjunto de naciones que forman el Istmo Centroamericano, y parte de Sudamérica. Toda la región, conocida como Latinoamérica, en su conjunto ocupa el 60% del continente Americano, lo que supone tierra continental e insular. Son veinte las naciones que comprenden Latinoamérica.

Nos interesa, el período postcolonial. Específicamente, el período que da inicio veinte años después que se declaró la independencia de la región. Dada la amplitud de la historia colonial y el complejo dinamismo multicultural, conviene acotar no solo el período histórico de interés, sino la contextualización de ese vientre que se llamó el “período colonial”, para comprender las dinámicas socio culturales y políticas que alimentaron luego el imaginario independentista, los modos de vinculación social y las vertientes culturales que pasaron a formar parte del modo de ser de la región. Que no por ello debe pensarse, ni mucho menos como una región homogénea.

En cada zona se observan grandes variaciones climáticas, económicas, lingüísticas, políticas, sociales, y culturales; por lo que no se puede hablar de un bloque uniforme. Por tanto, los estereotipos desvirtúan mucho la verdadera dinámica de la región. Los nombres con que se le conoce (Iberoamérica, Hispanoamérica, Latinoamérica) responden a diferentes proyectos históricos e identitarios, en el que cada uno alude a una visión de mundo y de entender su ser.

Lo latino se refiere a una idea cultural basada en el componente lingüístico. Naciones de lenguas de origen romance, como el español, el francés y el portugués. El hispanoamericano, acoge a las regiones hablantes del español y el iberoamericano, responde a un ideal pancultural y de solidaridad entre la antigua metrópoli y sus excolonias. Todas estas expresiones son, a juicio de Leopoldo Zea, intentos de comprensión y expresión histórica de la región.

Pero los procesos de su configuración, no son exactamente idénticos en toda la región. Así, en cada zona hubo sus matices y, sobre ellos, se pueden

identificar tres núcleos: el del norte, que comprende la zona mexicana; el del centro o centroamericana; y el del sur o sudamericana. Aquí nos ocuparemos del núcleo centroamericano, pero con el interés de situar en el contexto general el caso salvadoreño.

1. Prehistoria de la nación: las culturas anteriores a la independencia.

En estos territorios se desarrollaron diversos grupos humanos, que se encontraban en diferentes estadios culturales cuando llegaron los españoles. Desde culturas muy avanzadas, hasta otras desaparecidas y asumidas en otras configuraciones más recientes, como los pueblos mayenses. Pero los historiadores encuentran una serie de rasgos culturales compartidos. Uno de ellos, y que los separa del resto es el del código culinario, basado en el maíz y toda la cultura que en torno a ese medio vital se generó. Se ha denominado a la región que comprende dicho componente: Mesoamérica. Algunas culturas desarrolladas en la región de Mesoamérica fueron la olmeca, teotihuacana, maya, pipil, azteca, zapotecas, totonacas, mizteca, zutuil, chibcha, pocomame, mame, potón, rabinal, quichés, chortis, etc.

En la zona andina se desarrollaron otras culturas, como la quechua, que constituyó el único Imperio de la región: el Imperio Inca. Otras culturas andinas fueron los mochicas, mapuches, aimaras, araucanos, etc. Todas estas culturas eran muy diversas y ajenas al mundo Occidental. Por lo que su encuentro produjo un choque cultural e intelectual. Este choque dio lugar a una ideología para justificar la conquista a través de una misión, si se quiere “mesiánica y civilizadora”, que se sostuvo con el argumento de la inferioridad de las culturas nativas. Lo que en la colonia dio paso, en el imaginario social, a estereotipos negativos para identificar a los vencidos y legitimar a los vencedores y sus acciones; muchas veces al margen de los decretos de la Corona.

Tales condiciones dieron origen a debates éticos y teológicos, como el sostenido por Bartolomé de las Casas. Los territorios que ocupaban dichas culturas fueron también objeto de una legitimación para su dominación. Se impusieron en el imaginario europeo como el paraíso ganado por su defensa de la fe católica, entre otras ideas peregrinas emanadas de una razón que

buscaba explicación para aquella región que no existía en su universo intelectual, ni cartográfico. Tal marca de inferioridad y el modelo de adhesión y administración implementado por la Corona, afectará al devenir del ser latinoamericano, dando paso a arbitrariedades que luego se institucionalizaron.

Antes de la conquista, el mundo de lo que luego se conocería como América, era un complejo multicultural de gran dinamismo, compuesto por la evolución de diferentes enclaves humanos, provenientes, según Paul Rivet, de diversos lugares de Asia y Oceanía, en oleadas migratorias en diferentes períodos⁵⁷⁶.

Las altas culturas, según los parámetros europeos, estaban constituidas por los grupos asentados en el Sur del México actual, y parte de América Central: La península de Yucatán, Guatemala, el noroeste de El Salvador y Honduras. La zona que se conoce como Mesoamérica. Por otro lado, en la zonas de los andes, en el antiplano, a la llegada de los españoles, se había consolidado el Imperio de los Incas, pero previamente se habían desarrollado importantes culturas como la de Tiahuanaco, Chimú, Nazca, así como otras culturas como la chahapoya, chavín y otras semi-nomadas, en el resto del territorio como los mapuches y aymaras; entre algunas que podemos mencionar. Una de las principales fuentes de alimentos de esta zona fue la papa o patata; de la cual habían logrado desarrollar una enorme variedad, así como de otros tubérculos, como la mandioca, el camote, etc. La agricultura exigió el desarrollo de importantes sistemas de riego y de ingeniería para cultivar las escarpadas laderas en forma de terrazas. Podemos resumir el perfil cultural de los grupos nativos de forma general y esquemática de acuerdo con un conjunto de rasgos comunes, que figuran en los estudios realizados por Víctor Von Hagen⁵⁷⁷:

Organizaron sus Estados bajo la estructura de teocracias. Lo que suponía

⁵⁷⁶ El etnólogo francés Paul Rivet (1876-1958) defendió la teoría de que Asia fue la cuna del hombre americano, produciéndose además una migración de Australia hace 6000 años y un poco más tarde desde Melanesia. Una teoría que defendió, entre otras obras, en su famoso libro *Les Origines de l'homme américain*, Éditions de l'Arbre, Montreal 1943 (reeditado en 1957 por Éditions Gallimard, París). Trad. esp. RIVET, P: *Los orígenes del hombre americano*, Fondo de Cultura Económica, México 1960.

⁵⁷⁷ Cf. por ejemplo, VON HAGEN, V. W: *The ancient sun kingdoms of the Americas. Aztec. Maya. Inca*. The World Publishing Company, New York , 1961.

la existencia de un monarca legitimado por la divinidad, el cual estaba rodeado de una estructura estatal caracterizada por su eficiencia administrativa, dirigida por un sistema de funcionarios, que operaba desde importantes centros urbanos, como desde las unidades comunales en las que estaban organizadas políticamente. Los centros urbanos de las grandes ciudades se destinaban al desarrollo del comercio, la vida política y religiosa. Las megas-estructuras eran destinadas para centros ceremoniales, observatorios astronómicos, vida palaciega, plazas y juegos de pelota.

En este sentido, eran sociedades organizadas jerárquicamente, al igual que las sociedades europeas y asiáticas. Un factor que facilitó la colonización. Las unidades políticas suponían la existencia de gobiernos comunales locales, que administraban las ciudades en función del principio socioeconómico de tierras comunales. Existían grupos sociales diferenciados, pero no la propiedad privada. Cada grupo familiar tenía desde su conformación asegurada, su tierra de cultivo. Ésta tenía un sentido sagrado, por lo que se mantenía una relación con el medio ambiente de respeto y agradecimiento. No tenía la visión de enriquecimiento ni de explotación que el europeo incorporó: “La oración de los mayas, antes de limpiar la tierra para plantar maíz, expresa ese sentimiento íntimo entre el labrador y la tierra que usa: ‘Oh dios, mi abuelo, mi abuela, dios de las colinas, dios de los valles, mi sagrado dios, a ti te hago mi ofrenda con toda mi alma’”⁵⁷⁸. La tierra se poseía en forma comunal.

La relación con los recursos y la tenencia de los mismos chocaron con la experiencia europea y les aportaba un sentido de la existencia que aún hoy la mente europea no logra comprender. Para el mundo prehispánico la riqueza se fundaba en la distribución equitativa y en la reciprocidad comunal. Las diversas regiones mantenían una importante dinámica comercial entre ellas. Pero el comercio poseía un sentido de necesidad y no de enriquecimiento. No existía la pobreza como se engendró luego. Se trabajaba con un sentido de agradecimiento, respeto y de comunidad. Tampoco eran ángeles, ni mucho menos: rivalidades, guerras y confabulaciones por el poder conmocionaban a sus sociedades. Pero desarrollaron una cosmovisión y actitud frente a la

⁵⁷⁸ BROWNING, D: *El Salvador, la tierra y el hombre*, p. 33.

realidad muy distinta a la incorporada por el europeo:

“El indio aprendió a respetar su medio ambiente, y a considerar todos los árboles, plantas, cosechas y animales en la creencia de que éstos, junto con él, formaban parte integrante del mundo natural y sobrenatural. No intentó cambiar ese mundo natural, simplemente quiso representar el papel que creyó le había sido destinado, y pagar su contribución al incesante ciclo de la existencia con un modelo de vida que respetaba la comunidad de hombre, planta, tierra y clima como un todo único y armonioso”⁵⁷⁹.

En el plano religioso eran politeístas y toda la vida y la cultura estaban, como puede advertirse en la descripción anterior, vinculadas a la espiritualidad, desde donde se leía la realidad entera como un todo armonioso. Por ello la religión ocupaba un lugar importante en sus vidas y organizaba su existir. La religión era el referente de la vida entera, desde donde se valoraban las acciones. Existían en su panteón divinidades femeninas, y sacerdotisas de gran prestigio. Algunas culturas admitían el divorcio, si así se requería, por causas económicas o incompatibilidades, etc. La mujer divorciada podía contraer nupcias con quien quisiera, pero si enviudaba debía casarse con el hermano del difunto.

Las principales actividades económicas fueron la agricultura, la producción artesanal, el comercio y la orfebrería. Gran parte de la región era muy rica en recursos mineros. Los grupos culturales se asentaron en las tierras fértiles, muchas de origen volcánico de las cuencas hídricas y lacustres, con clima benevolente y estable. Los pueblos mesoamericanos, por estar en la zona intertropical, no demandaban mucho consumo de recursos energéticos. Desarrollaron el comercio pluvial a través, de ríos navegables y lagos. En el sur el clima y la geografía fueron diferentes. Allí, el lago Titicaca fue y sigue siendo un medio fundamental para su desarrollo. Sobre el que su cosmovisión los apartaba de la introducida por los europeos. Ocuparon, pues, una zona con una orografía muy variada que ofrecía climas muy diversos e igual abundante flora y fauna, gobernada por la copiosa precipitación pluvial de la estación

⁵⁷⁹ Op. Cit., pp. 32-33.

lluviosa.

Las altas culturas mesoamericanas desarrollaron la escritura jeroglífica, que se plasmó en los libros conocidos como códices, elaborados de fibra vegetal. También desarrollaron la numeración decimal y vigesimal, avanzados conocimientos astronómicos, una compleja y bien organizada estructura política y administración Estatal y un profundo pensamiento religioso y filosófico, a través de los sabios conocidos como macehualtin o merecidos.

Su saber e historia estaba fijada por la escritura en estructuras de piedra, hasta la invención del libro, en el período clásico. Su avanzado pensamiento se difundía a través de expresiones artísticas como la poesía y el canto. Gran parte de esos libros fueron destruidos por orden del clérigo, Diego de Landa, al inicio de la colonia, por considerarlos textos paganos y producto de idolatría. Sobreviven algunos que fueron traducidos al castellano por indígenas, bilingües y por religiosos con curiosidad cultural, moderados en sus concepciones y respetuosos con aquellas culturas. El investigador Miguel León-Portillo dedicó al tema su tesis doctoral, el *Pensamiento y cultura azteca: estudio de la mente antigua Náhuatl*, después publicada como libro⁵⁸⁰. Fue su director Ángel María Garibay, otro gran investigador que nos legó una obra clásica titulada *Historia de la Literatura Náhuatl*⁵⁸¹. Ambos realizaron un meritorio trabajo para dar a conocer las fuentes literarias originales de la cultura Náhuatl. Directamente emparentada con la náhuat-pipil salvadoreña.

Según León-Portilla existen cuatro tipos de fuentes: códices o libros indígenas prehispánicos; códices indígenas coloniales, copia de otros más antiguos o reelaboraciones del siglo XVI; textos en náhuatl resultado de la transcripción con el alfabeto del contenido de códices o de testimonios, y, por último, algunas representaciones iconográficas, acompañadas de signos glíficos en monumentos prehispánicos.

Los pocos textos sobrevivientes, se clasifican de acuerdo a su elaboración, antes, durante o posterior a la conquista. Algunos de ellos son el

⁵⁸⁰ LEÓN-PORTILLO, M: *La filosofía Náhuatl*, Instituto Indigenista Interamericano, México 1956.

⁵⁸¹ GARIBAY KINTANA, Ángel María: *Historia de la literatura Náhuatl*, 2. Vols. Ed. Porrúa, México 1953-54.

códice Pereciano, el Tricorteciano, el código Maní, el Colombino, Selden, Méxicas, entre otros. Estamos ante una cultura que cultivó las artes musicales, el teatro, el relato y la poesía. Una cultura con un pensamiento propio que sufrió persecución, negación, ocultamiento y rechazo desde el imaginario cultural europeo que llegó con los conquistadores y colonizadores.

Existen diferencias, mas también las naciones que conforman la región comparten muchas similitudes culturales, por lo que se ha llegado a aceptar entre ellas una pan-nacionalidad latinoamericana, para referirse a sus rasgos comunes ya antes de la conquista y posteriormente. Es doctrina comúnmente aceptada que dichas naciones comparten grandes similitudes culturales fruto de la colonización europea, sobre todo española, pero también portuguesa y francesa.

2. El siglo XIX: el nacimiento de la nación salvadoreña y su evolución política

La diversidad cultural de la región se incrementó con la conquista, lo que impuso una dinámica compleja a la región. Expuesta a continuos flujos migratorios, sin mecanismos institucionales de regulación, articulación y planificación; degeneró en anarquía, bajo el régimen de gobierno de la Corona, que se mostró negligente e incapaz de controlar las arbitrariedades de sus enviados y luego de su descendencia, los criollos. “Etnia y raza agregan tintes multicolores a la desnudez de las relaciones de explotación. La variedad es un resultado innegable de la historia; legado de las culturas precolombinas y del poblamiento africano de la costa atlántica del siglo XVII. Pero todas son culturas sometidas, alienadas con las raíces rotas”⁵⁸².

La colonia, cuyo término debe ser discutido aún, fue un caer lento y seguro en el caos y la brutalidad bajo los gobiernos locales y los vaivenes antojadizos de los comerciantes, encomenderos, etc., a quienes difícilmente podía controlar la Corona española, por el carácter de su mismo modelo de

⁵⁸² BRIGNOLI, H: *Breve historia de Centroamérica*, Alianza Editorial, Madrid 1989, p. 29.

gobierno y administración. Los criollos devinieron en una élite poderosa que finalmente exigiría la independencia. Sin más instituciones que las del control del comercio y la ley de Indias, dirigida a distancia, con un rápido mestizaje y negligencia en la aplicación de las leyes y una administración deficiente durante la colonia, Hispanoamérica se volvió tierra de nadie, bajo ese modelo español. Del modelo nativo, sobrevivió la organización jerárquica. Pero con una nefasta relación de desconfianza, exclusión y servilismo entre los grupos.

El contexto histórico, cercano a la independencia, más allá de las leyendas negras que reducen la época del Reino de Indias a un periodo de oscuridad y explotación, es la época colonial. Cuando hablamos de las líneas generales del independentismo, el primer aspecto a considerar es el uso del término “colonia”, pues los reinos de Indias solo fueron considerados tal al final del período, luego de las reformas de los borbones. Por tanto, como observa el investigador salvadoreño Sajid Herrera, no es lo mismo el estatuto de reinos que forman parte de manera igualitaria a una entidad política confederada (con iguales leyes y privilegios), que ser espacio de explotación al servicio de Madrid. El problema radicó en la negligencia e incapacidad de la Corona para la administración de sus reinos. En el período borbónico se desarrolló el monopolio comercial y el control, para disminuir la corrupción en las zonas claves como el Reino de Guatemala. Pero también se buscó modernizar con reformas sociales.

“la mayoría de los habitantes americanos tenían conciencia de que ellos eran parte de una Monarquía plural, con privilegios y deberes muy particulares, concedidos por los monarcas anteriores. Ahora bien, sería muy simplista afirmar que el siglo XVIII nada más fue una época de excesivo control de la vida cotidiana... Por el contrario, también hubo iniciativas sumamente interesantes como la reforma primaria y universitaria, la formación de nuevas redes de opinión y discusión (...), el fenómeno agrícola, entre otras medidas.”⁵⁸³

En la crisis Europea, provocada por el avance bonapartista, y que dejó un vacío de poder en la monarquía española, las Juntas de los países americanos

⁵⁸³ HERRERA MENA, SAJID: Op. Cit., p. 18.

se declararon leales al Rey, y participaron en la creación de la primera constitución democrática. Pero también, en algunos sectores, económicamente privilegiados, surgió el deseo de aprovechar la coyuntura para llevar a cabo lo que consideraban un destino inevitable dadas las influencias de la época: la independencia. De hecho, a raíz de la relajación de los controles comerciales de la Corona, para facilitar el comercio de las colonias, que les permitió comerciar con nuevos clientes, se desató el interés de los criollos por el intercambio de contrabando. “Pero los exportadores no se limitaron a aceptar las nuevas reglas, al mismo tiempo aumentaron el intercambio de contrabando con comerciantes ingleses que operaban desde Belice”⁵⁸⁴.

Previamente ya existía un descontento por las nuevas políticas fiscales de la reforma borbónica. Pero no era un descontento general. Cuando la crisis de poder en la península, los pueblos de Indias declararon su lealtad al rey: “Pero también las manifestaciones de lealtad vinieron de los pueblos indígenas y ladinos, a través de sus gobiernos locales”⁵⁸⁵

Al interior de lo que llegaría a ser El Salvador: la Alcaldía mayor de Sonsonate y la intendencia de San Salvador, existía un conflicto de intereses por el poder entre sus clases criollas. No debemos olvidar que la organización jerárquica de la sociedad fue un carácter general de la sociedad hispánica, en ningún modo exclusivo para aplicarse a los Reinos de Indias. Por lo que el concepto español se aplicaba a toda la población: “Cuando la constitución de 1812 decía que la Nación era la reunión de todos los ‘españoles’ no se refería únicamente a los nacidos en la península ibérica. Eran parte de ella, los indígenas, mestizos, mulatos, etc.”⁵⁸⁶

Fue en este contexto que se llevaron a cabo las revueltas de la intendencia de San Salvador, en 1911 y 1914. Estas revueltas son de suma importancia a nuestro interés ya que acá se sitúa uno de los imaginarios y hechos fundacionales de la nación salvadoreña, que está relacionada con el

⁵⁸⁴ FUENTES, HÉCTOR: *Tierra, economía sociedad*, en *El Salvador: Historia mínima*, Edit. Secretaria de Cultura, San Salvador 2011, p. 20.

⁵⁸⁵ HERRERA MENA, SAJID: Op. Cit., p. 20.

⁵⁸⁶ Op. Cit., p. 22.

papel que jugó uno de los personajes más ambiguos (héroe o traidor) de tal hecho: Pedro Pablo Castillo, y además el único personaje mestizo al que la historia oficial reconoce participación en el proceso de independencia. Ese agente fue convertido en personaje de una de las obras claves, de Francisco Gavidia: "Júpiter". Obra en la que Gavidia analiza y trata de comprender el proceso y las dinámicas socio-políticas de la independencia y nuestro papel en ella, en busca de un sentido de nuestra realidad nacional.

En el período poscolonial, las estructura socioeconómicas heredadas no fueron abolidas, a favor de indígenas, mestizos y mulatos. Se legitimaron y pasaron a formar parte de la ideología y del imaginario cultural. El proceso de construcción a cambio se concentró en una serie de guerras internas por el control de la región, sus pobladores y sus beneficios. Las zonas se convirtieron en feudos al arbitrio de los dueños de las tierras. Caciques que organizaban a los indígenas para lanzarlos a la lucha contra otros caciques, verdaderos campos de batalla; un hecho del que Gavidia dejó constancia en sus dramas "La Torre de Marfil" y "Sóter".

Todos estos rasgos, unidos a la diversidad étnica-cultural de la región, fueron factores que lejos de ser un valor, vendrían a constituirse en obstáculos portentosos para transitar al nuevo modelo histórico-político: el Estado Nacional, espoleado por el desarrollo industrial europeo. De modo que, la diversidad cultural, sin integración y valoración, la pervivencia de modelos económicos y políticos coloniales, los prejuicios étnicos y sociales, que mediaban y legitimaban las relaciones de convivencia; condicionaron una relación servil, excluyente. Ésta se institucionalizó para legitimar el nuevo reparto del poder y de los bienes y la acomodación a cambios económicos sin perjuicio de los lugares y privilegios de poder. Todos esos componentes actuaron como fuerzas opuestas al desarrollo de la nación. "Así fue como, en la forja de la 'Patria criolla', el prejuicio racial no dejó nunca de ser un mecanismo fundamental"⁵⁸⁷.

Como veremos, muchos intelectuales sudamericanos, como Sarmiento, que aún no lograban tomar distancia de sus prejuicios, sostuvieron que el

⁵⁸⁷ BRIGNOLI, H: *Breve historia de Centroamérica*, Alianza Editorial, Madrid 1989, p. 29

problema del atraso de la nación lo constituía la población indígena. Estas élites no habían logrado despojarse de los conceptos heredados. Seguían apegados a una visión sobre aquel mundo, desde la cual la tierra era un premio y la población; un objeto de explotación, concebida como mano de obra gratuita. Invertir en ella capacitándola para su nuevo papel no era algo que cruzase por sus mentes.

La mentalidad, o lo que podemos llamar el “síndrome del conquistador”, enquistado en la conciencia de las clases dirigentes, subordinó la idea de desarrollo social, económico y cultural, y lo condicionó. Aquel no fue considerado como resultado de su esfuerzo, como en el caso norteamericano, sino al trabajo obligado de la población nativa, mestiza, etc. Esos prejuicios obrados por la historia operaban a la base de los nuevos proyectos nacionales; y actuaba de escollo al mismo. Lo nuevo y lo viejo entraban en choque.

Aquella mentalidad antigua que basaba la producción en el trabajo de carácter ajeno y gratuito, lo tornaba incapaz de ser estimulante y productivo y evitaba identificarlo con los ideales nacionales, pero sí con un agresivo afán de riqueza individual, en el cual quien alcanzaba el poder se veía a sí mismo como un rey, para el cual los otros estaban obligados a trabajar. Reyezuelos feudales, cuyo modelo económico e imaginario social no encajaba en la nueva lógica capitalista. Mientras se des-aristocratizaban las relaciones socio-económicas y se democratizaban, en las nuevas naciones se sufrían un proceso inverso. Aportando solo desventajas al proyecto nacional.⁵⁸⁸.

A todo este complejo de dificultades históricas se sumó el régimen desventajoso de relación comercial que las nuevas naciones establecieron con las naciones industrializadas. El papel de las nuevas naciones era el de productoras de materias primas baratas para el mundo industrial, con lo que sus posibilidades de desarrollo resultaban más difíciles, por la falta de capitalización y la dependencia de sus economías al sector primario.

La idea de un enriquecimiento personal rápido, logrado gracias a la mano de obra gratuita, seguía operando en el fondo de unas conciencias forjadas por

⁵⁸⁸ Resulta interesante para comprender la herencia, y su asimilación en las nuevas clases dirigentes, el análisis de D. Browning sobre la subordinación de los españoles a la mano de obra nativa, sin tratar de comprender esa tierra y hacerla producir. Cf. BROWNING, D: *El Salvador, la tierra y el hombre*, p. 75.

su experiencia histórica. La conciencia criolla pos-independencia seguía siendo colonial, pero no de colono. Browning al referirse al deseo de los españoles de vivir dentro de las comunidades indígenas al comienzo de la colonia nos dice que “el deseo es comprensible (...). No eran colonos en el sentido de querer cultivar y desarrollar la tierra con sus propios esfuerzos, no eran hombres de campo, la mayoría eran negociantes y encomenderos”⁵⁸⁹ Las élites criollas, al no superar viejos esquemas, adolecían de una mentalidad totalmente alejada del espíritu calculador y empresarial que el despegue económico demandaba.

La actual nación salvadoreña, que formaba parte de los antiguos reinos de España, como provincia de San Salvador, con su intendencia, inició un nuevo período histórico en la segunda década del siglo XIX; al ser proclamada la independencia de las Provincias de Centroamérica, de forma relativamente pacífica. Comenzaba la verdadera lucha entre las “excolonias” por constituirse en una región moderna a la usanza de los nuevos tiempos⁵⁹⁰. Pero las élites dirigentes del proceso político centroamericano, al igual que las del resto de excolonias españolas, pronto se encontraron atascadas en una serie de conflictos resultado de su particular historia, comprendida y reflexionada desde aquellas limitantes. Se embarcaron en una serie de proyectos políticos, que buscaban imitar sin criterio el modelo político francés y norteamericano. Las repúblicas centroamericanas, se configuraron como resultado de un proceso que comenzó a gestarse a partir de los hechos políticos que afectaban a la metrópoli: la invasión napoleónica de 1808, y el exilio de Carlos IV, suceso que dejó acéfala a la metrópoli y la dividió en bandos.

Los motivos que impulsaron el proceso de independencia, tuvieron como telón de fondo razones económicas, que luego adquirieron un matiz político-ideológico. Cuatro factores se conjugaron a favor del proceso: ideales gestados por el contacto con las ideas de la ilustración y su aplicación concreta en los casos de Estados Unidos y Francia. Económicos: interés de la élites criollas por beneficiarse de los precios que ofrecían los mercados ingleses, holandeses, etc. Pero que las leyes comerciales decretados por la Corona española les

⁵⁸⁹ Op. Cit., p. 78.

⁵⁹⁰ Esta relación se basa en los datos ofrecidos en: ROQUE VALDOVINOS, RICARDO (Coord.): *Historia de El Salvador*, Tomo II, pp. 225-275, y en BRIGNOLI, Héctor: *Breve historia de Centroamérica*, pp. 79-106.

impedían sostener. Políticos: la crisis política de España, por las continuas guerras sostenidas con Francia e Inglaterra. Lo que culminó con la invasión napoleónica. Tanto en lo que respecta al bloque europeo, y los continuos hostigamientos militares y políticos de Francia e Inglaterra, hacia España, como por las alianzas que dichas naciones establecieron con las élites criollas de las colonias. La situación política de España se deterioró, hasta el punto de no poder controlar a sus colonias, las cuales con la expulsión de los Borbones habían quedado prácticamente a la deriva.

Esta crisis de gobernabilidad afectó al ya debilitado gobierno de las colonias y se sumó a la precaria situación de sus pobladores, que yacían en manos de las arbitrariedades de los caudillos locales, mientras las poblaciones nativas, lo hacían al desamparo y abusos de los señores hacendados y encomenderos. Todo ello profundizaba lo que Agustín Cueva, siguiendo a Ruy Mauro Marini, comprende como un período de depauperación originaria, que luego cobrará su precio más alto, al obligar al endeudamiento financiero con los países que suministraron apoyo a los procesos de independencia⁵⁹¹.

Previo al proceso de independencia es importante considerar que la invasión a España llevó a las colonias a la formación de juntas locales para poder gobernar las regiones en nombre del rey en el exilio y se prometieron donaciones y fidelidad a España para apoyarla y a la junta central de la península. La metrópoli no estaba en capacidad de asumir y responder por las colonias, ni por su propia región. Los criollos solicitaron su representación en la Junta General organizada en la metrópolis, a través de las diputaciones provinciales. Lo que dio origen a las Cortes de Cádiz, donde representantes de todas las colonias se hicieron presentes, para la defensa en contra de la invasión francesa y para subsanar el vacío de poder. Como representante de la provincia de San Salvador en dichas Cortes participó José Ignacio Ávila.

De tal reunión, nació la Constitución de Cádiz, firmada en 1812. En ella se decreta la libertad de todos los hombres ante la ley, la elección popular de los

⁵⁹¹ CUEVA, A: *El desarrollo del capitalismo en América Latina*, Siglo XXI Eds., México 1990 (1ª ed. 1977), pp. 11-12. Agustín Cueva parte de una cita muy reveladora de Marini en la que afirma que "no es porque se cometieron abusos en contra de las naciones no industriales que éstas se han vuelto económicamente débiles, es porque eran débiles que se abusó de ellas". MAURO MARINI, R: *Dialéctica de la dependencia*, Ed. Era, México p. 31.

cabildos, la prensa libre, el cese de los trabajos gratuitos de los indígenas y de sus tributos. Fue el documento político más revolucionario de la época. Lo que muestra que las élites criollas de América ya habían sido influenciadas por las ideas revolucionarias de la ilustración y asumían ideas independentistas, que apuntaban a una finalización de la colonia. Pero este hecho, no era la regla, sino algo ideal y no generalizado aún entre los criollos.

Las circunstancias descritas se articularon, a los intereses de las élites criollas por formar un gobierno con mayor participación de su clase. Los criollos, si bien, gozaban de privilegios, no participaban del poder político, lo que les generaba la idea de ser ciudadanos de segunda categoría. El malestar crecía y se sumaba al poder económico obtenido de sus explotaciones, pero se veían limitados en el control de la comercialización de sus productos, pues al no participar del poder político, no tenían representación en las decisiones y leyes mercantiles.

El otro factor obedeció a intereses económicos internacionales. La región resultaba seductora como un gran mercado de mano de obra casi gratuita, fuentes de materias primas baratas, fundamentales para, la cada vez más insaciable, maquinaria del desarrollo industrial, y zona estratégica para las rutas marítimas. Esto se sumó a la histórica mal administración de los Reinos de Indias, que se volvieron tierra de nadie y botín de todo tipo de oportunistas de parte de llegados de toda suerte de lugares, y al descalabro político; lo que incrementó los intereses independentistas y facilitó la alianza entre los enemigos de España y las élites criollas de las colonias.

Uno de los enclaves de tales ideas fue la Capitanía General de la República, Santiago de Guatemala, ubicada en el Istmo Centroamericano. Específicamente lo que hoy es la Nación de Guatemala; allí se asentaban poderosas fortunas y redes de corrupción y contrabando, pese a las nuevas leyes de reforma comercial emitidas por Carlos III. Pero estos nuevos métodos para controlar el contrabando y la recolección de impuestos no fueron bien acogidos. Al contrario, generaron descontento entre quienes se veían afectados. Pronto se comenzaron a escuchar gritos de autonomía criolla como el ocurrido el 5 de noviembre de 1811. Pero estos movimientos no contaban

con el apoyo de los pobladores, y aún existía un fuerte sentimiento de apoyo al Rey.

La historia señala que el número de los que participaron para movilizar el levantamiento de 1811 en Centroamérica, ascendía a catorce, doce de ellos criollos: hacendados, sacerdotes, filósofos y dos mestizos. El origen del levantamiento fue el arresto del criollo y sacerdote Manuel Aguilar, sumado a órdenes de arresto para otros sacerdotes de la Provincia de San Salvador⁵⁹². Los historiadores concuerdan en que fue aquella una reunión espontánea de la muchedumbre, que se volcó en apedreos y a la toma del Palacio de las Armas, que se encontraba vacío. Lo que se solicitaba en el alzamiento, era el respeto de la vida de los sacerdotes amenazados. El resultado fue la represión y persecución contra lo que se consideró, por el gobierno local, como un acto de deslealtad a la corona. Los alzados fueron acusados de conspiradores.

Según el hilo histórico que sigue Ricardo Roque, fundados en una carta del criollo Manuel José Arce, sabemos que en el suceso reinó el desorden y la confusión, se tomaron prisioneros a algunos miembros del gobierno peninsular y luego según la misma carta, los criollos velaron por su protección. Se cuenta que el pueblo se reunió a la mañana del 5 de noviembre de 1811, para elegir a las nuevas autoridades. Y según carta de Arce, no escuchó expresiones en contra del Rey, y sostuvo que en el acta se juró vasallaje al Rey; de lo que se deduce que su autoridad no estaba en cuestión⁵⁹³.

De todos estos hechos, no existe una documentación expresa que deje claro a qué categoría de la población se le denominaba como pueblo, ni de cómo se había organizado su participación, quién los convocó, cómo se informó de los hechos, ni por qué se movilizaron indignados por la captura de los criollos.

Las autoridades peninsulares de la Capitanía restablecieron el orden el 3 de diciembre de 1811. El Coronel José Aycinena, tomó el control de la provincia de San Salvador, mientras los criollos se dividían en fieles a la corona y

⁵⁹² Manuel Aguilar (1750-1819) fue un presbítero salvadoreño. Su reclusión en la ciudad de Guatemala dio lugar al estallido del movimiento independentista de 1811 y a la insurrección de 1814, en la que participó. Por su protagonismo en dichos hechos se le considera uno de los Próceres de la Independencia de El Salvador.

⁵⁹³ ROQUE, R: (coord.). *Historia de El Salvador*, p. 242.

“rebeldes exaltados”. Liberados los cautivos, tomó cargo de intendente José María Peinado. Pero la situación era ya muy delicada. La independencia de Estados Unidos, la adopción de ideas liberales de los filósofos ilustrados, el alzamiento en México en 1810, y el contacto con Morelos y los criollos centroamericanos llamados “rebeldes exaltados”, fueron variables concomitantes en todo aquel escenario.

De modo que la firma de la Constitución de Cádiz fue vista con buenos ojos en ese contexto. Pero lo que fue bueno en un principio se revirtió, pues la petición de su aplicación en las colonias, supuso, un régimen de terror al mando del Capitán Bustamante. Este sería en adelante el ritmo que marcaría la historia de la región, caracterizada por levantamientos, caudillismo, incumplimientos políticos y revanchismos locales. Era como si se anunciara la antesala de la historia posterior de la región. La cual mostraba ya desde el siglo XVII un mayor dinamismo poblacional, del cual la provincia de San Salvador era la que mayor población poseía.

Pese a la similitud de las regiones, la independencia de Centroamérica, no supuso guerra, como en los otros territorios. Tampoco existía uniformidad en la estructura de la población de las cinco regiones que conformarían cada una de las repúblicas de Centroamérica, y que ocupan el 2% del territorio americano, con una superficie de 419.000 Km². De este territorio, la república más pequeña que se constituiría sería la salvadoreña.

Por ello, el proceso de independencia que llevó a las colonias de Centroamérica a constituirse en una región independiente, difiere mucho a las del resto de la región, ya que tal suceso no supuso una ola de violencia como la desatada en las otras regiones, pero ésta se reservaba, sin embargo, para su posterior vida independiente. De hecho la independencia pues por pausas, después de 1821, unas ex-provincias quedaron anexadas a México, de modo que como dice Adolfo Bonilla, “América Central quedó dividida en una parte independiente y otra anexada a México”⁵⁹⁴.

La declaración de la independencia de Centroamérica acontece en 1821,

⁵⁹⁴ BONILLA, ADOLFO: *independencia y república*, en El Salvador: Historia mínima, Edit. Secretaría de Cultura, San Salvador, 2011, p. 25.

diez años después de los hechos de 1811. Desde esa fecha hasta 1841, la región se debate por encontrar un modelo político. El primer ejercicio fue el proyecto de la Patria Grande; nace así la federación, en 1823, con la proclamación de las Provincias Unidas de Centroamérica, que luego pasó a República Federal de Centroamérica, modelo que fue impulsado por los liberales. Los diputados representantes de cada provincia conformaron la Asamblea Constituyente. En 1825, Manuel José Arce fue elegido presidente de la Federación.

Sin embargo, las características históricas no daban para tal proyecto y pronto fue motivo de desacuerdos y luchas internas que terminaron abortando el proyecto político. Lo curioso es que El Salvador se mostrará históricamente interesado en promover la unidad de la región, y el deseo de llevar adelante lo que se conocerá como el sueño de la Unión Centroamericana. Como resultado del conflicto entre las provincias, en 1826 la región se vio abatida por una ola de guerras civiles. Que llevaron a la destrucción de la federación en 1840:

“Centroamérica se convirtió en un mundo en el que predominaron más las pasiones localistas que los intereses por una república federal unida y poderosa. Y quizás no podía ser de otra manera, pues la misma historia regional muestra que desde la fundación de la sociedad colonial, Centroamérica, como Reino de Guatemala, adolecía de falta de unidad. La región nunca estuvo unida. Sino profundamente dividida en un conjunto de provincias en disputa”⁵⁹⁵.

En estos procesos resulta productivo asumir como categoría de análisis una variable que ya señaló Ortega: la dificultad de constituir una nación con una población aislada y dispersa. Por otra parte, la estructura económico-social que no se adecuaba a las condiciones de una nación. En efecto, la población permanecía dispersa, rural, sin formación ni información para la vida ciudadana, se carencia de un mercado libre de mano de obra, pues la vida urbana era algo muy escasa. Si unimos estas variables a las ya señaladas: la descapitalización que supuso la estructura económica que no se modificó, la

⁵⁹⁵ ROQUE BALDOVINOS, R. (coord.): *Historia de El Salvador*, T. II, Ed. Océano, Barcelona, S/F. E. p. 249.

ausencia de un proyecto nacional, de parte de las élites, el endeudamiento que supuso la independencia y las guerras posteriores, la falta de comunicación y por tanto aislamiento entre las comunidades y su condición de colonos de haciendas y labradores de tierras comunales, nos damos cuenta de que se trata de un escenario que en nada podría cuajar para la fundación de una nación.

Como sostiene Pérez Brignoli: “la fisonomía de la sociedad colonial había experimentado muy poca mudanza. Un mayor participación de los mestizos, el fin de la esclavitud (una forma de trabajo que no tenía de todos modos importancia en la producción) y el libre comercio fueron quizás las novedades de mayor repercusión”⁵⁹⁶. Cómo se aprecia, nada apuntaba a construir los componentes requeridos para edificar una nación.

Todo este período de anarquía no fue debidamente estudiado en sus causas y variables, pues se partía de explicaciones estereotipadas, en la mente de los mismos fundadores de la nación, que actuaban de acuerdo con la ideología obrada por la historia y sus intereses de clase. Como sostiene Agustín Cueva, “los pueblos colonizados carecen de historia”⁵⁹⁷. A estas características se suman otros dos hechos, uno el de las profundas desigualdades en términos de urbanismo, comercio, población que existía y exigía un proceso organizado de homogenización. Y el otro fue “el inmenso poder ideológico de la iglesia en la formación de la sociedades centroamericanas. Véase que muchos de los líderes independentistas eran sacerdotes de alto nivel en el clero. El clero había sido pieza básica en el modelo de dominación colonial, y ahora lo sería en el nuevo modelo político, mientras en Norte América y Europa se independizaban del poder del clero, rasgo fundamental para el modelo capitalista, en Latinoamérica se consolidaba, con lo que se complementó con eficacia la debilidad del poder estatal frente a los cuantiosos privilegios privados”⁵⁹⁸.

Un escenario que a juicio de P. Brignoli era más de aldeas que de

⁵⁹⁶ BRIGNOLI, H: *Breve historia de Centroamérica*, P. 83.

⁵⁹⁷ CUEVA, A: *El desarrollo del capitalismo en América Latina*, Ed., Siglo XXI, México, 1990. p. 31.

⁵⁹⁸ Véase este hilo en Cf. BRIGNOLI, H: *Breve Historia de Centroamérica*, en el primer capítulo analiza esta situación y advierte como eso privilegios y el juego de se incorporan en el nuevo modo de relación éntrelas élites dirigentes y la población, acostumbrada al sometimiento y a una vida de sobrevivencia.

ciudades. A ello hay que sumar el lúgubre dinamismo de sus economías, herencia de la colonia, que no comenzó a cambiar hasta el último cuarto del siglo XIX. Urbanización e industrialización son en Centroamérica hechos recientes. La creación cultural reflejó como un espejo este mundo rural, laberíntico y atrasado. Estas sociedades de atraso y polarización fueron marcadas por el extrañamiento, la alienación, exclusión y la explotación salvaje. Y allí en ese mundo de atraso y violencia el arte se desgranaba con figuras como Rafael Landívar, Rubén Darío, Rafael Heliodoro y Francisco Gavidia.

Gavidia es un caso de erudición no menos significativo. Humanista notable, vivió fuera del tiempo, sentado, como en un cuento fantástico, en una imaginaria biblioteca del siglo XVIII, o dialogando con discípulos y amigos en la Atenas de la época helenística. Y esa es la opinión de P. Brignoli, sobre nuestro personaje, que vemos sentado en aquel mundo rústico y terrible, desde donde imagina otro, un mundo que había creado y quería ofrecer para vivir como había soñado que debería ser la vida. El fracaso de crear una república federal, que se reflejaba en muchos aspectos como en el caso de las contradicciones constitucionales, “sobre todo al autorizar simultáneamente dos tipos de poderes, uno regional y otro provincial, generó conflicto entre los dos gobiernos”⁵⁹⁹; llevó al predominio de la autonomía local, al caudillismo, y a formar gobiernos autónomos.

Las poblaciones, cada vez más abandonadas, explotadas y empobrecidas, comenzaron a exaltarse. Así, en 1837 ocurre el levantamiento indígena encabezado por Rafael Carrera, que se hizo con el poder de Guatemala y la separó de la federación en 1840. Este hecho fue un golpe mortal a la ya agónica federación. En medio de esa vorágine social, política y económica, que se venía incrementando, se funda la República de El Salvador, como el más pequeño de los territorios y con graves problemas sociales, que abrazaban a las poblaciones indígenas, que habían soportado el peso de la colonia y cuya situación de marginación y pobreza, no hacía más que profundizarse sin esperanzas.

⁵⁹⁹ ROQUE BALDOVINOS, R. (Coord.): *Historia de El Salvador*, T. II, Ed. Océano, Barcelona, p. 250.

Producto de tal situación la Provincia había vivido un acontecimiento mortal para las poblaciones indígenas que anunciaba el destino futuro de la población. Las comunidades indígenas nonualcas se levantaron en contra del poder establecido en 1833, motivados por su precaria situación, sumada al reclutamiento obligatorio de los jóvenes indígenas y al trabajo forzado en las haciendas; el levantamiento, encabezado por el dirigente Anastasio Aquino tomó la ciudad de San Vicente⁶⁰⁰. La rebelión fue brutalmente reprimida, sin por ello cambiar la situación que la había propiciado.

Desde esas condiciones de tensión social y política, se crea la constitución de 1841, cuyo objetivo era legitimar el poder que ya ejercían las élites criollas, polarizadas en dos bandos políticos: los liberales y los conservadores. El Salvador comienza su vida de república independiente y soberana. Se declaraba como: “Un gobierno republicano, popular y representativo dividido en tres poderes: legislativo, ejecutivo y judicial. En materia religiosa en su primer artículo (...) estableció un cierto convencionalismo del Estado Salvadoreño: la religión católica, apostólica y romana única verdadera, sería profesada y el gobierno la protegería”⁶⁰¹. Al mismo tiempo se declaraba el libre culto para adorar a Dios. Lo que separó lo eclesiástico de lo civil fue la negación del derecho a que miembros del clero desempeñaran cargos públicos.

Los candidatos a cargos públicos debían poseer una propiedad de al menos 500 pesos, si eran Diputados, y 2000, si eran senadores. Se comprometía el Estado a mantener las garantías individuales. Pero todo ello, no garantizaba por ley la puesta en marcha de los cambios sociales, y económicos que urgía realizar. “La constitución de 1841 carecía de fuerza para revertir el peso de las estructuras coloniales que contradecían en aspectos tan esenciales como la libertad de conciencia de los individuos, la separación entre la iglesia y el Estado o la marginación y las precarias condiciones de vida de

⁶⁰⁰ Sobre este tema puede verse el libro DOMÍNGUEZ SOSA, Julio Alberto: *Anastasio Aquino: caudillo de las tribus nonualcas*, Editorial Universidad Francisco Gavidia, San Salvador 2006.

⁶⁰¹ ROQUE BALDOVINOS, R. (coordinador): *Historia de El Salvador*, T. II, Ed. Océano, Barcelona, p. 254.

los campesinos”⁶⁰².

Este período inicial estuvo dominado por la lucha de intereses entre liberales y conservadores, inicialmente favorable a éstos últimos. Esta situación se consolidó con el levantamiento de la diócesis de San Salvador. Con ello se iniciaba un período de maridaje entre el Estado y la Iglesia. En este período, el Gobierno de facto lo ejerció el general Malespín. En 1844 ocurrió el alzamiento de dos militares liberales: Trinidad Cabañas y Gerardo Barrios, lo cual desencadenó una serie de eventos que culminaron con el derrocamiento de Malespín. Con lo que se dio inicio al primer periodo liberal que duró un año, al que luego sucedió otro conservador de seis años.

En 1857 Gerardo Barrios fue electo jefe del ejército expedicionario salvadoreño, para unirse a las tropas de Joaquín Mora y combatir a Walker, caudillo de los filibusteros ingleses que aterrorizaban la zona. Al final de la misión, Barrios regresó a El Salvador, donde fue recibido con recelo por el gobierno conservador.

“Definiciones políticas opuestas, así como antagónicas concepciones del mundo, enfrentaron a conservadores y liberales. Incluso distintas visiones de la historia, puesto que los conservadores, enclavados en el comercio monopolista, en los gremios de hacendados, o en la jerarquía eclesial intentaron conceder un mínimo de modificaciones (...) a cambio de reclamar el respeto a una tradición que dotaba de prestigio a sus privilegiados”⁶⁰³.

Cuando fue elegido en 1858, el Coronel Santín incorporó a su Gabinete a Gerardo Barrios, y al dejar aquél sus funciones, éstas fueron asumidas por Barrios, quien fue electo presidente en 1860. Los cambios que introdujo lo enfrentaron a los conservadores, que veían sus privilegios amenazados. Algunos de los cambios significativos que introdujo fueron la reorganización de las finanzas públicas, alentó la producción de café, y las actividades relacionadas con la producción de seda, creó un ejército profesional y

⁶⁰² Op. Cit., p. 256.

⁶⁰³ SALMORAL, LUCENA, M: (comp.): *Historia de Iberoamérica*, tomo III, Ed. Cátedra, Madrid, 1988, p. 256.

permanente, favoreció la educación pública de naturaleza laica, buscó la convivencia pacífica con el gobierno de Guatemala, inició negociaciones con Nicaragua y Honduras, para unir Centroamérica.

Los conflictos con los conservadores y su aliada la Iglesia, no se hicieron esperar. Llevaron al exilio de líderes conservadores y a un complot para desestabilizar al gobierno a través de un conflicto con el gobierno de Guatemala, que al mando de Carreras invadió el país, depuso a Barrios, e instaló en el poder al conservador Francisco Dueñas, el cual duró hasta la llegada de Santiago González. Como resultado, Barrios fue enjuiciado y ejecutado el 29 de agosto de 1865.

Esta es la probable fecha del nacimiento de Francisco Gavidia. Y los preliminares que siguen son el contexto de su trabajo, su mundo, que fue una continuación del hasta ahora descrito. La diferencia radicaré en la prosperidad económica que se generó como producto del auge del mercado cafetalero, y la incorporación de las élites conservadoras que, en su mayoría, se habían hecho con importantes mecanismos de control de la producción y con latifundios de producción que fueron llamadas fincas cafetaleras. Esta es la entrada a un período que ha sido conocido como la República del café.

El presidente Dueñas fue derrocado por González, mientras que en Guatemala, corría la misma suerte el conservador Vicente Cernas, derrocado por Rufino Barrios. Se inicia otro período liberal con Rafael Zaldívar, quien gobernó desde el 1876 hasta el 1884. Para entonces Gavidia ya había iniciado su carrera literaria con la clara intención de hacerla su aliada en la preocupación por la comprensión de la historia.

Zaldívar implementó una serie de reformas que estuvieron relacionadas a la tenencia de la tierra, a través de la promulgación de la ley de extinción de las tierras comunales indígenas y ejidales. Se esquivó todo el problema de la cuestión indígena y de su situación cada vez más agravada con la confiscación de sus tierras comunales, para ser entregadas a quienes se comprometieran con el cultivo del café, planta que debe esperar cuatro años luego de su siembra para comenzar a rendir frutos. La expropiación de las tierras comunales indígenas, institución, que durante toda la colonia había sido

respetada constituyó un hecho con el que se agredía profundamente la existencia de dicha población. Mientras los frutos políticos tardaron en llegar. Tal como afirma Gudmundsun en su *Historia general de Centroamérica*, “el liberalismo fue incapaz de articular un programa creíble para construir la nacionalidad y una identidad nacional, a pesar de su identificación con una independencia justificada por una mezcla cosmopolita de ideas que favorecían la libertad de pensamiento y acción de una sociedad reformada”⁶⁰⁴.

Los terratenientes adinerados fueron los beneficiados de las reformas introducidas y se valieron del débil sistema de control para hacerse con todas las tierras posibles, quedando la cuestión indígena como una bomba de relojería en compás de espera. Esta reforma fue la que impulsó la producción cafetalera a gran escala e hizo a la economía dependiente del monocultivo.

La reforma sobre la tenencia de la tierra dejaba a los indígenas abandonados a su suerte y despojados de sus medios de vida. Este tema del manejo de la tierra fue, al igual que la relación Iglesia-Estado, motivo de conflicto entre liberales y conservadores. En un mundo donde no abundaban las buenas tierras agrícolas y las zonas sin riesgo, la pequeña franja de tierra salvadoreña constituía un oasis muy codiciado, que generó prolongadas disputas entre liberales y conservadores. La concepción económica de la tierra entre ambos bandos era muy distinta, lo que afectaba su valoración y funciones de uso, así como a su posesión.

El nuevo reto de este período será el de estimular el desarrollo económico e incrementar la producción. “la tierra y su población eran las únicas fuentes que podrían hacer crecer el erario público, lo rentable se veía en la producción para el mercado externo. (...) la producción de cosechas para exportación, adquirió sobresaliente prioridad”⁶⁰⁵.

Las reformas devenidas de la modificación en la tenencia de la tierra y la decadencia en la demanda del añil a nivel mundial, produjeron un nuevo orden económico, que generó una acumulación originaria de capital basada en el

⁶⁰⁴ GUDMUNDSON, L: *Historia general de Centroamérica*, Tomo III, Ed. FLACSO, San José, cit. por: ROQUE. BALDOVINOS, RICARDO (coord.): *Historia de El Salvador*, T. II, Ed. Océano, Barcelona, p.263.

⁶⁰⁵ BROWNING, D: *El Salvador, la tierra y el hombre*, p. 247.

empobrecimiento de las comunidades campesinas ya deprimidas. El sector agrario cafetalero se convirtió en el principal polo de desarrollo y su ciclo de producción gobernó una forma laboral: la estacionaria, ligada a los ciclos de la cosecha, que demandó una población jornalera itinerante que se movilizaba a las zonas de la temporada de cosecha. Este sistema productivo afectó sus estructuras familiares y empeora las condiciones de los trabajadores, ya que no demanda formación, ni mano de obra cualificada. La valoración de Agustín Cueva sobre este modelo productivo es también negativa. Para él, “parece claro que en el desarrollo de nuestro capitalismo agrario existe una especie de unidad en la diversidad dada por el hecho de que este desarrollo ocurre -salvo en contados puntos de excepción- de acuerdo con una modalidad que lejos de abolir el latifundio tradicional lo conserva como eje de toda la evolución⁶⁰⁶”.

David Browning sostiene que las nuevas élites gozaban de vía libre para desarrollar los proyectos de su interés, responsables solo de sí mismos y capaces de seguir programas políticos justificándose en teorías económicas del “laissez faire”. A esta élite nos dice, se le unieron las oleadas de nuevos emigrantes, pero eliminando a los de origen africano, por una ley que prohibió su ingreso. Como sostiene Brignoli el proyecto de la Centroamérica indígena o africana no tiene cabida. Estos nuevos emigrantes se comportaron como colonizadores permanentes y fueron admitidos en la clase alta y con el tiempo constituyeron algunas de las familias más distinguidas de El Salvador⁶⁰⁷. Este nuevo orden llevó al acuerdo entre liberales y conservadores sobre la tierra como fuente de riqueza y la manera de hacerla producir, la cual consistía en mantener a la población campesina sobreexplotada y sin derechos⁶⁰⁸. Estos acuerdos generaron un liberalismo conservador que llevó paz entre liberales y conservadores. Y que según se sigue, permitió la paz entre ellos para ponerse de acuerdo sobre el tema de construir la nación. Lo que vendrá a coincidir con la celebración del primer centenario. Por lo que paz, conmemoración y prosperidad cafetalera; vendrán a ser el contexto de la maniobra de construcción nacional.

⁶⁰⁶ CUEVA, A: Op. Cit., p. 80.

⁶⁰⁷ Cf. BROWNING, D: Op. Cit., pp. 248-249.

⁶⁰⁸ Cf. ROQUE BALDOVINOS, R. (coord.): Op. Cit., p. 265.

3. Avatares de la historia contemporánea hasta mediados del siglo XX.

Hemos visto que la llegada del siglo XX mostró la profundización del nuevo orden económico, y echó al traste el esfuerzo de cien años por construir la Patria Grande que había pasado por varias propuestas: federación, confederación, y la república unitaria, según los archivos consultados por Xiomara Avendaño⁶⁰⁹.

Las bases del nuevo orden económico se habían establecido en las últimas décadas del siglo XIX con las reformas liberales impulsadas bajo los nuevos principios de un liberalismo “radical”⁶¹⁰. Las primeras décadas del nuevo siglo constituyen la época de oro de la producción cafetalera, que coincidió con los altos precios del café, que alcanzaron las cotizaciones más altas del mercado. Esto permitió a las élites invertir en un mundo más urbano, por lo que se construyeron palacetes, teatros, etc.

Económicamente predominó la exportación de café. Lo que aseguró, a juicio de Brignoli, una permanente vinculación de la economía al mercado mundial. La fórmula se reduce a la simple incorporación de tierras y de mano de obra, que se mantenía al costo mínimo, con lo cual se lograba una cuantiosa ganancia a costa del progresivo y constante empobrecimiento de las masas campesinas, en las que no hubo inversión social para incorporarlas al proyecto nacional. No se requería una mano de obra capacitada y los jornaleros eran los campesinos expropiados, que solo encontraban trabajo en las épocas de la cosecha.

Con todo ello, se aseguraban los bajos salarios y un permanente flujo migratorio de los trabajadores en busca de su subsistencia. Por el contrario, las clases privilegiadas, como dice Ricardo Roque, rápidamente se fueron modernizando, con lo que se acrecentó la separación cultural entre el pueblo y

⁶⁰⁹ AVENDAÑO ROJAS, Xiomara: “¿Cuál república? Las iniciativas de organización política centroamericana”, en HERRERA MENA, Sajid. A. (coord.): *El Salvador: Historia mínima*, Edit. Secretaría de Cultura de la Presidencia de la República, San Salvador, 2011, p. 31.

⁶¹⁰ Véase este hilo en VALDÉS VALLE, Roberto A: “El liberalismo político de finales del siglo XIX”. en HERRERA MENA, Sajid. A. (coord.): *El Salvador: Historia mínima*, Op.Cit., pp. 47-53.

las élites, el Estado y la cultura. “Las élites de los principales centros de población entraron rápido a los juegos de la modernidad y la modernización cultural, es decir en la afirmación de la racionalidad como nuevo valor rector de la vida social y en el entusiasmo por lo novedoso, especialmente cuando provenían de afuera del país”⁶¹¹.

Como vemos, el proceso trajo beneficios económicos y modernización a costa de profundizar los atrasos sociales. La población continuaba siendo rural en su mayoría, pero la necesidad de llevar el café de las fincas a los puertos provocó un desarrollo importante de las vías de comunicación.

Políticamente se siguió la formalidad de un sistema electoral, pero de corte presidencialista. Los candidatos elegidos pertenecían a las familias cafetaleras y eran previamente elegidos por el presidente saliente. La modalidad presidencialista se mantuvo en vigencia hasta 1931, pero tuvo dos interrupciones: la de los presidentes, Enrique Araujo (1911- 1913), y Arturo Araujo (1931), electos por voto popular. El primero fue asesinado y el segundo derrocado por el General Maximiliano Martínez. Araujo llegó al poder por el experimento democrático de Pío Romero Bosque. Para Anderson, el fracaso del experimento está relacionado con las extremas condiciones sociales, que empeoraron con la crisis mundial y la caída de los precios del café, así como con la pérdida total de la cosecha de 1930. El país con una economía vulnerable que dependía de un único rubro económico, se hunde. Ninguna reforma ni experimento podía detener la avalancha social⁶¹². Un levantamiento indígena en el Occidente del país, sería la respuesta.

El levantamiento indígena fue acelerado por el encarcelamiento de Farabundo Martí, Alfonso Luna y Mario Zapata, altos dirigentes del partido comunista que, desde las nuevas ideas del comunismo habían dado esperanzas a la población. Maximiliano fue el autor del genocidio indígena de 1932 que provino como respuesta al levantamiento y fue la salida que se encontró al problema indígena, población que nuevamente se había alzado contra el Estado, en busca de su reivindicación. A esta rebelión se le etiquetó

⁶¹¹ ROQUE BALDOVINOS, Ricardo: “La cultura en el siglo XIX”, en HERRERA MENA, Sajid. A. (coord.): *El Salvador: Historia mínima*, p. 55.

⁶¹² Cf. ANDERSON, Thomas R: *El Salvador 1932*, Ed. Concultura, San Salvador, 2001, pp.78-79.

de comunista. Los historiadores han discutido el asunto y no logran ponerse de acuerdo sobre el carácter político del hecho, o el número de muertos. Sobre ello el investigador Erik Ching sostiene que:

“las unidades militares se desplegaron por el campo matando campesinos indiscriminadamente... No existe manera de determinar el número de personas muertas. Nadie hizo cuenta...Certeramente se puede decir que varios miles de personas fueron asesinadas...Los eventos de 1932 tuvieron un profundo y perdurable impacto en El Salvador... Aunque el término ‘comunista’ fue usado para referirse libremente a los rebeldes, es bastante claro que la mayoría de los involucrados entendieron que los eventos estaban profundamente arraigados en la historia de la tierra y las relaciones laborales en el Occidente de El Salvador”⁶¹³.

Curiosamente, ese evento se acompañó de otro siniestro de la naturaleza, común en la zona. La violenta erupción de cinco volcanes, en la región de Guatemala y uno de ellos, el de Izalco, en El Salvador. Anderson registra que su fulgor iluminaría un acontecimiento: el levantamiento indígena de la zona de Izalco. Al respecto refiere que a diferencia de otros levantamientos, éste no resultó de un impulso repentino. En él hubo intervención de los denominados comunistas internacionales, y por ello, marca la entrada en una nueva fase política de la región. Pero que para el país es la continuación de su crónica de infelicidad⁶¹⁴. Con la llegada de Martínez al poder se inaugura otro capítulo en la política salvadoreña: el de la dictadura militar, que destruyó el incipiente proceso democrático, que se había dado con la elección de Arturo Araujo.

Durante todo este período, la dinámica económica y social estuvo regida por el monocultivo cafetalero. Aunque se cultivaba el algodón y el henequén. Pero el cultivo del café se había extendido y había propiciado un rápido crecimiento económico, que había generado una estructura administrativa y otros oficios que dieron origen a una mayor urbanización y el emerger de nuevos grupos sociales: los obreros y una incipiente clase profesional. Estos

⁶¹³ Véase este hilo en CHING, Erik: “El Levantamiento de 1932”, en HERRERA MENA, Sajid. A. (coord.): *El Salvador: Historia mínima*, pp. 63 a 69.

⁶¹⁴ Cf. ANDERSON, Th. R: *El Salvador 1932*, pp. 72-73.

nuevos sujetos sociales, participarían luego en el derrocamiento de Martínez en 1944, con una huelga general, en medio de manifestaciones y el beneplácito del gobierno estadounidense a quien Martínez había negado su injerencia en los destinos del país.

La modesta clase obrera constituida había organizado y movido la actividad sindical, junto a los movimientos de corte popular que buscaban una salida a la situación socioeconómica. Como avance socio-político ve retroceder su terreno con la llegada de Martínez. Pero al ser derrocado, comienza la reorganización popular, que da paso a una alianza entre los obreros, los estudiantes y los profesionales. La lucha de clases será la nueva categoría para comprender la dura realidad de la región. Las nuevas ideas políticas pasan de la polarización entre liberales y conservadores a la nueva polarización: izquierda y derecha. Este será el mapa político que se abre desde 1932. Una nueva historia de turbulencias en medio de las cuales el país avanza, a cuentagotas y a costa de mucha sangre, hacia su modernización, desde lo que Cueva llamará la sustitución de las economías de exportación agrícola por la industrialización tardía.

“En el período comprendido entre 1930 y 1945 en general, no aumentó ni la capacidad productiva interna ni se diversificó la exportación y los precios del café sufrieron durante los años 30 el descenso más violento y persistente de su historia excluyendo la nación costarricense, la sociedad centroamericana en su conjunto padeció un reforzamiento de las formas externas de dominación y vio agudizarse el estilo ‘oligárquico’ mediante el cual una élite social conservó su poder inalterable durante tres o cuatro lustros”⁶¹⁵.

Se inauguró después una nueva época: los precios del café se incrementaron como nunca y se mantuvieron durante toda la década de los cincuenta, lo cual aseguró una holgura económica. Con el surgimiento de las Naciones Unidas, el drama de estas tierras y sus condiciones adquirió nombre: subdesarrollo, causa de la pobreza. Pero hemos visto que ésta ha sido resultado de un complejo proceso sociológico y cultural. Con el nuevo enfoque

⁶¹⁵ CUEVAS, A: Op. Cit., p. 171.

se dio inicio al diagnóstico de dichos males y se logró, según Pérez Brignoli, que

“todas estas inquietudes encontraron una base social en las preocupaciones de los sectores medios, y en muchos casos contribuyeron a satisfacer genuinos intereses de los sectores obreros y el campesinado. Profesores y estudiantes universitarios, funcionarios públicos, algunas capas profesionales, pequeños artesanos y comerciantes, urbanos, y ciertos oficiales de los ejércitos profesionales, coincidieron en diversos proyectos reformistas”⁶¹⁶.

Los cambios de la época fueron: la lucha por la seguridad social, la reducción de la jornada laboral, el derecho a la libre sindicalización, la adopción de un código de trabajo, cierto control estatal en los préstamos y créditos bancarios, planes de reforma agraria, y una política de diversificación económica. Se demandó el respeto a la constitución, al sufragio y la vigencia de la democracia representativa. La lucha por estas reivindicaciones dio paso a un intenso trabajo de las organizaciones populares, a la lucha sindical y a la politización directa de la literatura; lo que dio origen a la generación de escritores que se conocieron como la generación comprometida. Lo más importante de este auge reformista radicó en la consolidación de las fuerzas sociales, más que por el legado de cambios concretos.

B. El pensamiento político y filosófico en la América Latina contemporánea (1860-1950)

El nacimiento de Francisco Gavidia se ubica entre 1863 y 1865, y la fecha de su deceso en 1955. Por lo que hemos establecido las fronteras políticas y filosóficas del horizonte de su producción entre 1860 y 1950. En lo que

⁶¹⁶ PÉREZ BRIGNOLI, H: *Breve historia de Centroamérica*, p.133.

competir a la descripción del horizonte filosófico, queremos hacer una acotación. Situar la filosofía latinoamericana supone primero abordar las raíces fundamentales de las que se ha alimentado su filosofía: la nativa y la española. En ambos casos es necesario legitimar la existencia de un pensar filosófico. Ya que tanto a las culturas nativas, como a las ibéricas se les ha negado el carácter del pensar filosófico. En lo que respecta a la raíz ibérica y las dificultades de legitimación de su pensamiento filosófico, seguiremos a José Luis Abellán. Al respecto, dicho historiador de la filosofía sostiene que para el caso español, uno de los problemas ha radicado en la demostración de la existencia de las historias nacionales de la filosofía, que supone aceptar la existencia de las culturas nacionales y luego el otro tema es el de la justificación epistemológica de la filosofía española⁶¹⁷.

Frente a tales dificultades, distingue tres posturas sobre tales caracteres nacionales y su justificación epistemológica. De la discusión entre dichas posturas, aclara que la existencia de las filosofías nacionales se justifica: "(...) tanto epistemológica como éticamente, la ocupación con las historias 'nacionales' de la filosofía y, por tanto, con la Historia de la Filosofía española, como disciplina propiamente dicha y con derecho a existir con carácter específico". Este argumento, ha encontrado adversarios, en la misma tierra española, donde algunos han mantenido un prejuicio sobre el carácter ibérico, poco dado a la reflexión abstracta. Como muestra, Abellán cita a Donoso Cortés: "la península española jamás levantó sus ramas frondosas a las nubes en el árbol de la filosofía"⁶¹⁸. Para Menéndez Pelayo, en cambio, no hay duda de su existencia.

También Ortega hizo del tema objeto de su reflexión y radicó el problema en la determinación de las características específicas de la misma. Al respecto, Abellán trae a cuenta los argumentos de Bonilla San Martín quien sostiene que: "Cuando en un país existen filósofos, hay filosofía; (...) 'Existen filósofos

⁶¹⁷ José Luis Abellán dedica la Primera Parte del volumen 1 de su *Historia crítica del pensamiento español* a una reflexión histórico-metodológica sumamente interesante para nuestro caso. Cf. ABELLÁN, J. L.: *Historia crítica del pensamiento español*, tomo I, Ed. ESPASA-CALPE, Madrid, 1979. Este mismo autor ha coordinado un volumen doble que completa su historia del pensamiento español: Cf. ABELLÁN, J. L. y MONCLÚS, A. (coords.): *El pensamiento español contemporáneo y la idea de América*. 2 vols. Ed. Anthropos, Barcelona 1989.

⁶¹⁸ ABELLÁN, J. L.: *Historia crítica del pensamiento español*, tomo I, pp. 38-39.

cuando existen pensadores independientes (sin independencia de criterio no hay verdadero filósofo) que reflexionan acerca de las primeras causas de los fenómenos. En tal concepto, España tiene tanto derecho a hablar de su filosofía, como Francia, Italia y cualquier otro pueblo del mundo”⁶¹⁹.

Esto que vale para la filosofía española, lo asumimos para las filosofías latinoamericanas. Para seguir su desarrollo nos guiaremos por las investigaciones de Carlos Beorlegui, por considerarlo uno de los estudiosos del tema que mayor extensión y profundidad ha logrado en el estudio de la historia de la filosofía latinoamericana. Con lo que ha contribuido a su reconocimiento y justa valoración en el mundo de las ideas.

Hemos convenido tomar en cuenta los aportes de José Luis Abellán respecto a la legitimación del pensamiento filosófico español, porque el mismo Beorlegui, a quien seguiremos en parte, toma la filosofía española como referente del desarrollo de la filosofía latinoamericana. Es igualmente importante, para comprender mejor y completar la matriz dentro de la que se desarrolla la filosofía latinoamericana acercarse a las raíces nativas-ancestrales y de igual forma, a los aportes que sobre el período nos ofrecen recientes estudios que han estudiado las influencias del pensamiento centroamericano y nos ponen al tanto de la influencia que la corriente teosófica tuvo para la intelectualidad de la región centroamericana en las primeras décadas del siglo XX.

Respecto a la teosofía en Centroamérica, Marta Elena Casaús Arzú sostiene que:

“El vitalismo teosófico, como doctrina filosófica, va a ser uno de los pilares fundamentales en Centroamérica. A mi juicio, va a representar la versión del regeneracionismo europeo e hispano en el pensamiento centroamericano, en la década de 1920 y 1930. Son escasos los estudios sobre la importancia de esta corriente en la región salvo los de Devés Valdés, Lascaris y Fuentes. Sin embargo casi ningún autor ha puesto énfasis en la enorme importancia que el

⁶¹⁹ Op. Cit, p. 74.

vitalismo teosófico, como ideología alternativa al positivismo y al marxismo, tuvo en la región y que, a nuestro juicio, equivaldrá al papel del krausismo y el regeneracionismo europeo. Es más, fue más allá de éstos, en la medida en que trató de ser no solo una opción filosófica y educativa, sino también política centro y latinoamericana”⁶²⁰.

Según nos refiere Casaús, la difusión de las ideas del vitalismo teosófico fue rápida y extensa gracias a las redes de intelectuales que se formaron y estaban vinculadas a las universidades, a la política, a las ligas masónicas y femeninas, revistas, diarios, semanarios y congresos fueron herramientas de difusión. Estos intelectuales se caracterizaban por su carácter antiimperialista, unionista y panamericanista. Las revistas tenían una fuerte influencia vasconceliana y barbussenista. Una importante novedad de ellos fue la búsqueda de la regeneración ética de la sociedad y la búsqueda de nuevos actores sociales, desde donde realizar el cambio.

Y de igual forma, la cosmovisión del pensamiento ancestral, que ha tendido a ser objeto de exclusión, debemos situarla como parte del contexto filosófico por dos razones. Por un lado, es la tierra de base, el substrato fecunda de todo el mundo latinoamericano; por otro, Gavidia la asume como parte fundante de las culturas latinoamericanas y se ocupa sistemáticamente de su saber. Siendo así, para comprender el sentido de la filosofía latinoamericana hay que acercarse a sus fuentes prístinas y conocer el modo de articulación con el mundo occidental. Es preciso, por ello, poner a la luz el pensamiento de las culturas nativas para comprender mejor o de otra manera, el mundo americano.

Ya hemos adelantado la cosmovisión de las culturas nativas y hemos observado su modo de ser tan ajeno al occidental y el choque que ello provocó. Ahora, aportaremos los rasgos generales de su pensamiento, para desde allí situar su foco de preocupaciones y problemas, su perspectiva de entender la vida, y el sentido de las acciones humanas. Condiciones que son un horizonte

⁶²⁰ CASAÚS ARZÚ, M. E: “El vitalismo filosófico como discurso filosófico en las élites intelectuales centroamericanas en las décadas de 1920 a 1930. Principales difusores: Porfirio Barba Jacob, Carlos Wyld Ospino y Alberto Masferrer”, en REHMLAC, V. 3, nº 1, mayo de 2011, San José Costa Rica, rehmlac.com/, Ed. IES, p. 84.

cultural e histórico imprescindible.

Dar cuenta del pensamiento de las culturas nativas supone adoptar, como señala Beorlegui, una perspectiva de análisis amplia. Esto significa alejarse de concepciones reduccionistas del quehacer filosófico para situar los inicios del pensamiento filosófico de Latinoamérica.

“Criterios tan estrechos –escribe este autor- no nos resultan útiles por la rigidez y opción minimalista de sus planteamientos. El punto de vista que hemos adoptado, al no reducirnos sólo a la filosofía en sentido estricto (y menos aún a una línea filosófica determinada), sino al ámbito del pensamiento de las ideas, nos permite ampliar el conocimiento de nuestro estudio histórico a las más significativas culturas precolombinas, que han dejado por escrito constancia de sus específicas cosmovisiones”⁶²¹.

Otra dificultad radica en no disponer de fuentes suficientes para dar cuenta de tal pensamiento. Esto es debido a una serie de factores combinados como la falta de conciencia e interés por conocer, estudiar y dialogar con tales modos de entender la vida y la realidad en esas culturas; “Anotamos la exclusión de la literatura indígena de casi todas las historias de la literatura en boga en pleno siglo XXI”⁶²². Por otra parte, ha predominado una actitud de infravaloración de las dichas culturas, lo que ha conducido a su descalificación desde el inicio del choque cultural en que se vieron envueltos ambos mundos. Lo que se tradujo en destrucción, olvido y persecución de sus modos tradicionales de saber, por parte de Occidente; y ocultación, desconfianza y disfraz por parte de las poblaciones sometidas de la región. De allí que el prejuicio abunde y las fuentes y el interés por la verdad escaseen. Los pocos estudios realizados han sido escasamente difundidos. Es un verdadero trabajo hermenéutico el que está pendiente. Así la situación, contamos con pocas fuentes y las existentes exteriorizan el saber en textos que además tradicionalmente no son considerados como obras de referencia científica: poesía, mitos, etc.

⁶²¹ BEORLEGUI, C: *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Universidad de Deusto, Bilbao 2004, p. 52.

⁶²² LARA MARTÍNEZ, R: *Introducción* en SCHULTZE JENA, Leonhard: *Mitos de la lengua materna de los Pipiles de Izalco* en El Salvador, Ed. Don Bosco, El Salvador, 2010, p. 9.

Carlos Beorlegui reconoce dicha sabiduría como un horizonte desde el cual debe situarse la comprensión del pensamiento de la región y sus modos de saber y exteriorizar ese saber. Tal es el fin de este apartado, aportar ese horizonte de pensamiento que enmarca el mundo literario de Gavidia. Siguiendo su criterio histórico, nos acogemos a la periodización del pensamiento filosófico latinoamericano que nuestro guía en este apartado, establece, al margen de la postura indigenista y universalista. Otra referencia importante es la ofrecida por la historia del pensamiento latinoamericano en la obra coordinada por Enrique Dussel⁶²³, que concuerda en gran parte en el establecimiento de los períodos históricos establecidos por Carlos Beorlegui.

La primera época que reconoce es la pre-hispánica, en la cual descubre un talante o cierta sabiduría filosófica que se expresa en sus escritos mítico-religiosos, como en algunos textos de sus diferentes sabios. La segunda época abarcan tres siglos de presencia hispánica, y supone tres momentos: constituye la teoría política de los vencidos sobre los vencedores y la legitimación de la conquista. El segundo, compuesto por lo que Dussel denomina la primera 'normalización filosófica', caracterizada por los españoles y portugueses de diversas universidades que extienden en América hispana la filosofía que se imparte en los centros punteros de la península. El tercer período que va de 1750 a 1807, corresponde a un momento de transición de la escolástica a la modernidad, comienza a notarse la influencia de la modernidad, que influirá en la emancipación de las colonias.

La tercera época, desde 1807, coincide con la emancipación de las colonias. Supone tres momentos. El que da inicio con pensadores como Domingo Faustino Sarmiento y Juan Bautista Alberdi, y corresponde con un movimiento de búsqueda de la independencia cultural en la cual se nota la influencia de la ilustración francesa⁶²⁴. El segundo de 1820 a 1870, surge como

⁶²³ Cf. BEORLEGUI, C: *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, pp. 74-76. Cf. También DUSSEL, E., BOHÓRQUEZ, C. y MENDIETA, E. (coord.): *Pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*, CREA – Siglo XXI Eds., México, 2009.

⁶²⁴ Sobre el pensamiento de ambos autores puede verse el trabajo de COBAS CARRAL, A: "Sarmiento/Alberdi: apuntes para una polémica posible (o cómo construir los esquivos destinos de la patria)", ponencia presentada en el V Congreso Internacional Orbis Tertius de Teoría y Crítica Literaria, 13-16 de agosto de 2003, publicado en http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.8/ev.8.pdf.

reacción al anterior, al percibirse el fracaso del primer intento revolucionario de fundar unas repúblicas democráticas, sin contar con las bases sociales suficientes. Se produce lo que llama una “transición liberal”, propiciada por intereses económicos de los criollos más poderosos, que atemperan y rebajan los ideales democráticos de los primeros años de la emancipación. El tercer momento que se extiende hasta 1910 está dominado, fundamentalmente, por el positivismo.

La cuarta época, supone un cambio de orientación política y teórica, que está relacionada con una serie de variables históricas, y es la que Dussel y Beorlegui denominan la “segunda normalización de la filosofía”.

A partir del positivismo puede hablarse de seis generaciones filosóficas:

1. La generación de E. Rodó,
2. La de 1915 de Vasconcelos y Mariátegui,
3. La de 1927.
4. La de 1939 o del exilio republicano, en la que confluyen José Gaos, Samuel Ramos, Francisco Romero y D. García Bacca y demás exiliados españoles.
5. La generación de Leopoldo Zea, el grupo Hiperión y Salazar Bondy.
6. La generación de la filosofía de la liberación y la posterior; que coincide con la aparición de los nuevos paradigmas de la postmodernidad y postcolonización.

No es posible realizar una pormenorizada presentación de todos los autores de estas etapas, pero sí nos parece interesante el esfuerzo realizado para estructurar el pensamiento contemporáneo de la filosofía en Latinoamérica. Por su cronología no tienen un interés directo para comprender el pensamiento de Gavidia, aunque su influencia pueda haber llegado a alguno de dichos autores.

1. Pensamiento y cultura autóctona: Quetzalcóatl y Huitzilopochtli

La obra de Gavidia se enmarca, por inmersión cultural e interés antropológico histórico en el pensamiento prehispánico y por ubicación histórica con el tercer momento de la tercera época, que identifica Beorlegui en su historia de la filosofía de la región. Esto se corresponde al lapso de 1870 a 1910 y con el primer momento de la cuarta época, que se ubica a partir de 1910. Para nosotros ésta es la atmósfera filosófica que rodea la región. Pero también, en su madurez Gavidia se cruzó con el pensamiento teosófico que influyó a los pensadores centroamericanos desde finales de la segunda década del siglo XX.

Para acercarnos al pensamiento prehispánico nos apoyaremos en reconocidos estudiosos del tema, tanto de las culturas mexicas y sus variedades como es antropólogo León Portilla, Carlos Beorlegui, en cuyo discurrir sigue a Portilla; así como de otros que se acercan a los grupos centroamericanos como el grupo étnico pipil⁶²⁵, tal es el caso de Leonhard Schultze Jena, Jorge Lemus y Lara Martínez. Debemos recordar que Gavidia en su momento será un pionero en el estudio de la cultura y pensamiento de estos grupos culturales, pese a que cuando nace El Salvador era poco menos que una aldea compuesta por latifundios administrados por caudillos provenientes de las clases criollas que habían hecho de la incipiente nación su latifundio particular. Apenas se veían despuntar los aires de progreso que ya hemos anunciado; y que no estaban dirigidos a beneficiar al grueso de la población.

Entre 1880 y 90, la cultura estaba en manos de algunos ponderados que se reunían en grupos privados. Ricardo Roque nos refiere que

“En un primer momento grupos privados de ciudadanos se reúnen en sociedades y corporaciones preocupadas por el impacto positivo que puede tener la difusión de las nuevas ideas y del

⁶²⁵ Pipil es el nombre heteroglotónimo con el que se conoce al grupo étnico nativo de las zonas centroamericanas de interés, y que ocuparon la parte centro occidental de lo que sería El Salvador y cuya lengua (náhuatl) era una variante del náhuatl mejica o azteca. Para Lemus, todos los autores coinciden en señalar que los pipiles eran un grupo de emigrantes náhuas que venían de Xoconochco (actual Soconusco), México, huyendo de la tiranía de los Toltecas. LEMUS, JORGE: “El pueblo Pipil y su lengua”, en Revista científica, N° 5, Ed. Don Bosco, El Salvador, 2005.

conocimiento. Es el caso de las sociedades de amigos del país o sociedades científico-literarias que proliferan a lo largo de todo el siglo. Notable entre ellas es el caso de la Academia de Ciencias y Bellas Letras, que funciona con apoyo oficial entre las décadas de 1880 y 1990 y publica la revista *Repertorio Salvadoreño*⁶²⁶.

La ciencia, la educación, la difusión y acceso a las producciones artísticas era una cuestión de élites. Tal es el caso de la única institución de difusión y desarrollo cultural valioso que era la precaria Universidad Nacional, fundada por Decreto de la Asamblea Constituyente, a iniciativa del Presidente Juan Nepomuceno Fernández Lindo y el presbítero católico Crisanto Salazar. Su creación, el 16 de febrero de 1841, obedeció al propósito de proveer un centro de estudios superiores para la juventud salvadoreña. Pese a ello en sus primeros años, la Universidad de El Salvador existía inestablemente, por el exiguo apoyo gubernamental que recibía. Por su parte la Biblioteca Nacional se fundó hasta 1870. En general, 'la nación', como hemos visto, era una zona muy atrasada en diferentes aspectos. A sabiendas de ello, apoyándonos en los estudios de Beorlegui, y los autores señalados vamos a ofrecer un panorama sintético del contexto intelectual, que rodeó a Gavidia⁶²⁷.

Iniciamos por un recorrido rápido por el pensamiento prehispánico de interés, por el cual se imbuyó Gavidia, para conocer las ideas, que del mismo pudieron influir en su pensamiento. Sobre esas culturas Portilla nos remonta a los hombre del país de hule u Olmecas y nos refiere que en el país de los olmecas, en el primer milenio antes de Cristo se inventaron las primeras formas del calendario mesoamericano y la más antigua escritura en el nuevo mundo. Elementos culturales que él ve difundidos por todo el territorio mexicano. Este hecho luego lo asocia con el surgimiento de grandes centros ceremoniales como Teotihuacán, en el antiplano mexicano, y Monte Albán y otros sitios del área maya, lo que interpreta como signos de que en Mesoamérica se ha

⁶²⁶ ROQUE, R: "La cultura en el siglo XIX", en *El Salvador: Historia mínima*, p. 57.

⁶²⁷ Seguimos en este apartado los trabajos de Carlos Beorlegui, que a su vez tiene en cuenta los estudios de Miguel León Portilla y Mercedes de Garza

implantado una cultura superior⁶²⁸.

Al respecto de estos grupos nos interesan los acercamientos al pensamiento Náhuatl y maya, ya que son dos de las culturas que se desarrollaron en territorio salvadoreño. De ellos Beorlegui sostiene que en la cosmovisión nahua puede encontrarse una actitud y pensamiento que dentro de los cánones occidentales cabe denominar filosófica, en el caso de los mayas su cosmovisión es netamente religiosa y desde ella entienden la realidad. De nuestros pipiles, que se consideran mantuvieron parentesco con dichas culturas, podemos rescatar su pensamiento a través de sus mitos; de los cuales contamos con la excelente recolección y estudio de Schultze, cuya última publicación del 2010 está acompañada de una traducción-interpretación a cargo de Lara Martínez. En la nota preliminar de esta edición se nos dice que

“(...) ‘es indudable que el pipil o nahuatl de El Salvador se extinguirá en un futuro no muy lejano’. Y es probable que así suceda (...), aunque no su pensamiento, puesto que no hay leyendas más salvadoreñas que las heredadas de los pipiles de Izalco, y con las que se salva la fuente cultural más importante del pasado indígena (...) La región de los izalcos en El Salvador vive en una tierra ubérrima que con mínimos de esfuerzos da esplendidos frutos. Este espacio se aloja en un paisaje de gracia cromática, pendiente de un volcán que deslumbra la mirada. En el desarrollo de su creación, la fuerza vital de este pueblo y de todo ser que vivió la luz del día, se aprecia dentro de un aire más apacible respecto al de su núcleo materno azteca y maya, causa que le permitiera conservarse más libre frente a lo divino y guardar justamente una diferencia: ‘mayor afirmación del instinto sobre el intelecto y de la vida sobre el símbolo’ (ni lo azteca ni lo maya podrían juzgarse ‘núcleo materno’ de lo pipil)”⁶²⁹.

Los sabios nahuas (núcleo azteca), llamados tlanatinime, comprenden el mundo desde dos modos de saber, uno que es verdadero y otro que no, el problema para ello es saber qué es lo verdadero, más allá de las doctrinas

⁶²⁸ Cf. LEÓN PORTILLA, Miguel: *De Teotihuacán a los aztecas: antología de fuentes e interpretaciones históricas*, Ed. UNAM, México, 1995, p.19.

⁶²⁹ PARADA, ARMINDA Y MENJIVAR, GLORIA: *nota preliminar a Mitos en la lengua materna de los Pipiles de Izalco en El Salvador*, Ed. Don Bosco, El Salvador, 2010, p.39.

religiosas. En este modo de saber, desarrollan una preocupación existencial por el sentido de la vida y las acciones humanas, el destino de los hombres; de cara a la muerte y el más allá. Beorlegui opina que no llegaron a desarrollar teorías, solo la interrogación, aunque a veces expresan un cierto tipo de respuesta. Llegaron a sostener que ante la incertidumbre caben dos tipos de alternativas: o solo existe el aquí o se continua en la otra vida.

“Y si la experiencia nos dice que todo perece, y que nuestro destino nos aboca a la muerte, ¿podemos tener la seguridad de que hay un más allá donde seguiremos viviendo y se cumplirán todos nuestros anhelos? Por tanto, el destino del ser humano aparece incierto, a pesar de la afirmación de las doctrina religiosas. Ante esta situación, no caben más que estas alternativas: o la vida de los mortales no tiene más consistencia que aquí, o se continúa en otra vida, en este segundo caso, o su destino es el Mictlan (la aniquilación), o el cielo, lugar de dicha y placer. Si solo hay vida en esta tierra, la conclusión parece evidente: gocemos aquí y aprovechemos a fondo esta vida”⁶³⁰.

De los muchos sabios nahuas que dejaron textos escritos se conservan los del poeta Nezahualcóyolt, el más conocido de todos. Por sus escritos, nos dice Beorlegui, se advierte en él una cierta obsesión por la muerte y la posibilidad de algún modo de superarla. Para él la duda de la verdad sobre el destino humano siempre existe, por lo que invocar a la divinidad da descanso. De manera general, esta muestra de ideas deja ver un cierto discurrir filosófico. En cuanto a la cosmovisión, existe una concepción dual de dos principios o fuerzas, el femenino y el masculino. La teología nahua fue renovada con las ideas del sacerdote y civilizador Quetzalcóatl, quien recibió la tradición mítica religiosa la recompuso y completó:

“En sus meditaciones llegó a concebir la divinidad como un ser uno y dual a la vez. El principio supremo es Ometéotl, Dios de la Dualidad. Metafóricamente es concebido con un rostro masculino (...) Señor de la dualidad y con una fisonomía al mismo tiempo

⁶³⁰ Cf. BEORLEGUI, Carlos: *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, pp. 90-91.

femenina (...) otro nombre que tendría la divinidad es el de Quetzalcóatl que significa serpiente emplumada (...) y de este título de la divinidad vendría también el nombre del sabio sacerdote”⁶³¹.

En esta tradición, los hombres debían dedicarse durante su vida a la creación de la Toltecáyotl, que era el ejercicio de las artes de las instituciones toltecas. Con ello contribuían a la labor creadora y civilizadora de la divinidad. Esta época dorada de la cultura tolteca llegó a su fin cuando una insurrección derrocó a Quetzalcóatl y éste tuvo que salir exiliado de la Ciudad sagrada de Tula, de donde partió acompañado de sus seguidores, prometiendo regresar para liberar al pueblo de la tiranía de los usurpadores. Los nuevos dominadores impusieron el sacrificio humano, y el sometimiento. Se marca un período de decadencia y de conflictos con los pueblos vecinos, y se transita del esplendor intelectual a la represión. El vacío de poder fue asumido por los aztecas o mexicas, nahuas del norte adoradores del dios Huitzilopochtli, que exigía sacrificio humano para renovar la vida, divinidad que se hacía presente en el sol, que para nacer cada día moría.

La cosmovisión maya, también se vio influenciada por los toltecas, en el Imperio maya tolteca del norte, por lo que comparten muchos rasgos de la cosmovisión, además del intercambio cultural que se estableció en la zona. Las singularidades de la cosmovisión maya, está completamente permeada por la religiosidad, desde la cual el cosmos es comprendido desde los poderes de las divinidades⁶³². La realidad es una constante interacción entre tres esferas: la humana, la divina y el mundo. Pese a su originalidad posee puntos de coincidencia con el mundo Occidental; como la idea de la temporalidad ordenada del universo y la de la dualidad en el espíritu humano, compuesta por lo racional y lo irracional⁶³³. Los mayas imaginaban el mundo como una superposición de planos horizontales, con tres grandes ámbitos: cielo tierra e inframundo.

Cada uno de los ámbitos se dividía de diferentes maneras. Era un modo

⁶³¹ BEORLEGUI, C: *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, p. 90.

⁶³² Sobre este tema Cf. NÁJERA, M. I. y DE LA GARZA, M. (eds.) *La religión maya*, en *Enciclopedia Iberoamericana de Religiones*, vol. 2, Ed. Trotta, Madrid, 2002.

⁶³³ Sobre este aspecto puede verse el libro clásico de LEÓN-PORTILLA, M: *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, UNAM, México, 1986 (2).

geométrico de entender el mundo. Cada plano se encontraba habitado por seres, que en algunos casos pueden transitar de un plano a otro. Pero los seres principales son los dioses, y cuya existencia depende de la acción de los seres humanos. Los dioses son seres intangibles e invisibles, pero materiales, pues nacen, tienen hijos y pueden morir; y se alimentan de materialidades, y se manifiestan en su mayoría en las fuerzas de la naturaleza.

Otro ámbito de personificación fue el de los animales. Cada animal personificaba diversas cualidades divinas. Para cada nivel cósmico hay unas divinidades, pero algunas transitan de un nivel a otro. La tierra es considerada como una deidad femenina. Una deidad importante es el sol. El señor del ojo solar: Kinich Ahau. Éste transita por los tres niveles del cosmos. Simboliza el orden, el día, la luz y el bien cuando recorre el cielo. Y lo contrario cuando penetra el inframundo, durante la noche. En el *Popol Vuh*, libro sagrado maya-quiché, se expresa esta idea de morir y renacer que da origen al tiempo y a la existencia de las cosas. Su cosmogonía supone un origen *ex nihilo* de la realidad y el centro de la creación es el hombre, capaz de reconocer y venerar a los dioses. La realidad es una lucha entre fuerzas destructoras y constructoras. Los hombres sabios son los elegidos para guiar a los pueblos; deben para ello, pasar por un largo camino de formación y ascetismo. Así, se convierten en dirigentes y orientadores de los demás.

Su cosmogonía muestra una concepción dinámica y temporal de la realidad. Y sus divinidades, por ello, adoptan diferentes formas según la temporalidad. Culturalmente desarrollaron además de una compleja estructura administrativa, política y social, importantes conocimientos astronómicos, un complejo calendario, saberes matemáticos, como el invento del cero, y desarrollaron una escultura y arquitectura monumental. Todo ello puede ser considerado como una ciencia positiva.

La cultura autóctona, a pesar de ser ocultada o reprimida se resiste a desaparecer, a veces mezclándose con la nueva cultura que llega de Europa⁶³⁴. Por ello es preciso conocer los rasgos de este pensamiento pre-

⁶³⁴ En Mitos Pipiles leemos: “un indígena me relató lo que se considera regla de urbanidad de su época. ‘Keman asi se tagat ten mu chan- asunté tixixmati- tiueli tiglia magalagi E, uni michi gichiut: manité tixixmati, giliat ammutali’.

filosófico y mítico-religioso porque conforma una mentalidad que seguirá ejerciendo su influencia a lo largo de la historia posterior al descubrimiento. Si bien, la fortaleza de la cultura europea y sus concepciones políticas para estructurar la sociedad se acabarán imponiendo, no supuso la extinción del pensamiento nativo. Presentaremos a continuación las claves del pensamiento político europeizante que dominó la nueva cultura pos-colonial y alentó a las nuevas naciones.

2. El pensamiento político: liberales y conservadores

El pensamiento político del nuevo mundo, referido a las nuevas naciones que emergen de la región, luego de la independencia, es resultado de la apropiación urgente y poco crítica de las nuevas ideas políticas del viejo mundo. Como ya hemos observado, las élites políticas de América retoman a Francia y Estados Unidos como modelos ideales de organizar la vida pública que en aquel momento histórico hegemonizaban el rumbo pautado por el desarrollo industrial que desde entonces ha liderado el mundo.

Dicho modelo es imposible desligarlo de un modelo económico y de una forma de concebir la vida y al ser humano. Economía, política y cultura convergen para crear un nuevo modo de ser comunitario. Esta forma la hemos llamado la “habitud nacional” de ser y su expresión el modo de organizar la vida pública en la nación⁶³⁵. Pero no es tan simple, para la región que nos ocupa. Las élites están lejos de querer cambiar las viejas estructuras de privilegios que habían ostentado; muy lejos de pensar en realizar una revolución educativa y cultural que, como hemos visto, ha sido condición del desarrollo nacional. Entre

Esta expresión significa ‘Cuando llega un hombre a la puerta de casa- aún si no lo conoces-puedes decirle que entre. Si esto lo realizan todos; -aún si no lo conoces- le dices que se siente’ (...) Estas palabras reverberan aún en memoria de los indígenas sobre su primer encuentro con los españoles, a quienes ofrendaban flores como dioses SCHULTZE, JENA, L: *Mitos en la lengua materna de los Pipiles de Izalco en El Salvador*, Ed. Don Bosco, El Salvador, 2010, p.456.

⁶³⁵ El Diccionario de la Real Academia Española de la lengua indica que la palabra “habitud” proviene del latín “Habitus” y posee en español dos acepciones fundamentales: 1. “Relación o respecto que tiene una cosa a otra”; y, 2. Hábito, costumbre.

los ideólogos de la nación surgen divisiones en torno a aspectos fundamentales, que se valoran desde la posición social de cada agente social.

Los prejuicios y experiencias históricas, obraban desde el subsuelo cultural afectando la apropiación de los recientes ideales nacionales, los que daba un significado más cosmético que político a conceptos como: pueblo, patria, tierra, interpretadas desde ideas nuevas como libertad, democracia, nación. Las peculiaridades del producto final entendido como nación, era una suerte de fetiche, que esperaban funcionara como nación moderna por el solo hecho de nombrarla. Con el nombre de nación y los demás conceptos, se legitimaba la acción social y política en curso, que podría reducirse en la práctica a una suerte de luchas intestinas por mantener privilegios y viejas estructuras, así como hábitos culturales de la colonia.

Los historiadores resumen la historia de las ideas políticas de Latinoamérica en dos esquemas: liberales y conservadores, en el siglo XIX; y luego de las primeras décadas del siglo XX, en las dos nuevas categorías de expresión política que emergen a la escena: comunista y defensores del mundo libre. Con sus variaciones semánticas e ideológicas; izquierdas y derechas, oligarquías, fascismos, socialismo, etc. Sin olvidar lo que todo esquema puede tener de pobre y reductor, operaremos con esos conceptos, a sabiendas de sus limitaciones.

Uno de los puntos centrales de la diferencia entre liberales y conservadores residía en la identificación de la fuente de la riqueza, de su poder, control y beneficios. La forma de tenencia de la tierra y la modalidad de incorporación de trabajo se convirtió en el eje de la principal disputa, que se tradujo en el campo político. El primer problema nacional fue construir una nación para dedicarse a comercializar con mayor beneficio los productos de las élites criollas que lideraban el proyecto nacional. El segundo problema era sumar fuerza de trabajo humano para las guerras de independencia. Después hubo que delimitar los territorios nacionales y mantenerlos a salvo. Ello suponía un erario público que lo permitiera. Luego una organización política que permitiera el manejo del erario público: una situación demanda la otra.

Algo que se acordó rápido entre las élites que construyeron la nación fue

la fuente de la riqueza: la tierra y la mano de obra gratuita. Como esta última no era posible en términos de ganancia, se requería liberarla y colocarla en condiciones de máximo rendimiento al menor costo. Se optó por una estrategia: mano de obra esclava liberada de los beneficios del esclavo, el jornalero colono o el colono soldado. Por lo que mantener las estructuras coloniales, fue algo que no supuso mucho desacuerdo. El problema eran los medios para movilizar un ejército para mantener la frontera y la población que asegurara la producción y la estabilidad, para unos y el poder para los otros. Pues los métodos tradicionales resultaban incoherentes con los nuevos ideales que habían legitimado la independencia y la formación de las naciones.

“El eje de la disputa era la tierra, pero la concepción económica sobre la misma era distinta en unos y otros. Para los conservadores lo importante era la gran propiedad señorial, en cuyo dominio ejercían su poder los grandes terratenientes (...). Para los liberales, en cambio, la tierra importaba en cuanto espacio de producción (...), para generar productos susceptibles de ser comercializados y de proporcionar ingresos a la hacienda pública”⁶³⁶.

En ese sentido, toda actividad política en la que se embarcaban liberales y conservadores tenía por finalidad, no la construcción de un proyecto nacional sino la construcción de un espacio de poder elitista y la idea de nación se resumía en ello. Por lo que se desgastaban en acciones encaminadas a afincar su poder, como fin y no como medio de desarrollo, de lo que el ideal nacional suponía como tal. Pero lo importante de aquel ideal era que circulaba en el territorio a la espera de que surgiera una élite de intelectuales que lo hicieran suyo, y que emergiera de aquel mundo rural, compuesto por comunidades aisladas, marginadas, anuladas culturalmente, embrutecidas, y empobrecidas, sin ombligo histórico legitimador. Condiciones que se ahondaban como resultado de las guerras interna que las élites divididas organizaban y en la que se desgastaban los recursos escasos de que disponían.

Legitimar una nación que se reduce a un grupo de criollos, que ven en los

⁶³⁶ “Los grandes dominios territoriales improductivos -orgullo de los conservadores- eran un sinsentido para los liberales (...) ello explica por sí sola la importancia que varios de sus líderes asignaron al café” ROQUE BALDOVINOS, R. (Coord.): *Historia de El Salvador*, p. 265.

indígenas y españoles un origen indigno, permitió que rápidamente se aliaran con nuevos inmigrantes europeos de nueva generación, que poco interés podían tener por construir una nación, pero sí, de enriquecerse personalmente y controlar los medios de la riqueza, mano de obra y tierra, intereses en los que coincidían con sus aliados lugareños.

La pugna entre liberales y conservadores se alivia al producirse un acuerdo en torno a la aceptación de la tierra como fuente privilegiada para enriquecerse y en considerar que la población campesina sobre explotada y sin derechos de ninguna especie era la fuente de mano de obra necesaria para las tareas agrícolas. Como vemos, más que ideales e idearios realmente políticos, se trataba de intereses de grupos económicos para enriquecerse y de legitimar los recursos legales para lograrlo.

El siguiente proyecto político para lograr sus objetivos, fue la extinción de ejidos y la emisión de la ley contra la vagancia que obligaba al campesinado sin tierra a incorporarse como mano de obra gratuita a las fincas cafetaleras⁶³⁷, antigua tierra comunal y ejidales, así como, sus nuevas alianzas con los nuevos emigrantes. Como se trata de un disfraz de nación, poco o mucho valían las leyes constitucionales, que la mayoría desconocía. El acuerdo entre liberales y conservadores llevó a organizar simulacros de elecciones, en las cuales se compartían el poder.

“En nombre de la libertad económica, una serie de leyes promulgadas entre 1880 y 1912 abolieron los ejidos (tierras comunes) de los pueblos y las tierras comunales de los pueblos indígenas. Estos ‘nuevos liberales’ estaban mucho más comprometidos con la promoción del desarrollo económico en beneficio de los empresarios agrícolas que con las bondades del gobierno constitucional. Los presidentes continuaron instalándose en

⁶³⁷ “Ley contra la vagancia dictada en 1829, que obligaba a los campesinos que no tenían modo de vivir conocido, indígenas mayas en su mayoría, a trabajar en las fincas y labores de los grandes hacendados. Esta ley fue abolida en 1831, instaurándose a contar de entonces, al menos formalmente, la libertad de contratación de trabajo. La ley de 1831, sin embargo, establecía el castigo corporal para los campesinos que no cumplieran con los compromisos contraídos con los hacendados (Mesa Nacional Maya de Guatemala, 1998; p. 25-26). Cit. por AYLWIN, José: “El acceso de los indígenas a la tierra en los ordenamientos jurídicos de América Latina: un estudio de casos”, en *Serie: Desarrollo Productivo*, CEPAL, Naciones Unidas, Santiago de Chile, 2002, p. 36.

el poder por medio de la fuerza militar y gobernaban como dictadores”⁶³⁸.

Mal podía hacer uso de su ciudadanía una masa campesina considerada únicamente como medio del enriquecimiento de los que para entonces se había convertido en una oligarquía, que llegó a conocerse en El Salvador, como el gobierno de las catorce familias: “sobre estas condiciones básicas pudieron los liberales convivir con los conservadores, dando lugar a la conformación de los grupos oligárquicos que dominaron la vida económica y política de El Salvador desde las tres últimas décadas del siglo XIX, hasta la segunda mitad del siglo XX”⁶³⁹. Este modelo político fundó las bases de la economía y la sociedad salvadoreña y dominó hasta 1980. “Los militares llegados al poder por pronunciamientos o ‘elecciones’, representaban sobre todo los intereses económicos de la clase alta agroindustrial, de las ‘14’ y, recientemente de las ‘60 familias’”⁶⁴⁰.

La república del café sin embargo trajo una prosperidad que acarreó un nuevo modo de vida a imitación del que la oligarquía emulaba de su referente europeo, surge un incipiente comercio, factorías que dan origen a una clase obrera y profesional, y al desarrollo de unos incipientes núcleos urbanos. La oligarquía, deseosa de crearse un entorno de vida urbana como el observado en sus viajes a Europa, comienza a invertir en teatro, a importar espectáculos, etc. Y, todo ello, como resultado de la dinámica propia de la industria cafetalera, que exige nuevos actores sociales y experimenta su época dorada debido a los altos precios con los que se está cotizando el grano.

Las nuevas condiciones aportan un nuevo dinamismo. Lo que en términos políticos se traduce en nuevas clases sociales urbanas que dan una oportunidad también a la educación, en el aún precario sistema público. Las clases sociales emergentes, entre las que figura una incipiente clase profesional, serán las encargadas de introducir las nuevas ideas políticas, que son abrazadas y difundidas, convirtiéndose en fuerzas de presión política, que

⁶³⁸ PARKMAN, P: *Insurrección no violenta en El Salvador*, Ed. CONCULTURA; San Salvador 2006, p. 31

⁶³⁹ IBID.

⁶⁴⁰ WALDMANN, P. y ZEINSKY, U: *América Latina. Síntesis histórica, política, económica y cultural*, Ed. Herder, Barcelona, 1984, p. 129.

hacen volver la mirada a la constitución como herramienta que todos deben respetar. Es la época también en la que se organizan los sindicatos, que cambian la dinámica sociopolítica.

Luego del levantamiento indígena de 1932, se instauró la dictadura de Martínez. La inmediata represión contra las comunidades indígenas culminó en una sangrienta masacre, estimándose entre 17.000 y 30.000 muertos. Martínez fue derrocada en 1944, con la Huelga de brazos caídos, lo que Patricia Parkman denominó “La insurrección no violenta en El Salvador”⁶⁴¹. En esta época, los movimientos obreros, campesinos, estudiantes y clases medias habían iniciado una alianza. Sobre todo desde la Universidad Nacional, que desempeñó un papel político importante como epicentro de una nueva clase de ideólogos que repensaban la nación desde nuevas categorías sociales y políticas.

Los estudiantes se convirtieron pronto en un nuevo agente sociopolítico. Las siguientes generaciones de escritores se organizarían en torno a la actividad de la Universidad Nacional. Un movimiento estudiantil que se inició para reclamar más control sobre su educación y terminó decantado por las preocupaciones sociales, las dictaduras militares, y el poder concentrado en la oligarquía, que era considerada como la clase dueña del país. Junto a ello, sostiene Parkman, otros sectores sociales comenzaron a organizarse: las sociedades mutuales de artesanos, y los congresos obreros fueron su expresión. Aquí se canalizaron las nuevas corrientes ideológicas que arribaron a la región e incorporaron los componentes teórico-metodológicos de la organización sindical obrera y campesina⁶⁴². Por lo que desde su fundación en 1929, el Partido Comunista emerge como otro actor que ejercerá una fuerza de presión social y política y representará a los sectores sociales a los que el sistema oligárquico no dejaba opciones.

Durante la dictadura de Martínez, sin embargo, se dio un desarrollo de lo

⁶⁴¹ Cf. PARKMAN, Patricia: *La insurrección no violenta en El Salvador*, Dirección de Publicaciones e Impresos de CONCULTURA, San Salvador 2003.

⁶⁴² “La Federación Regional participó en encuentros internacionales, recibía literatura de varios países y pronto se convirtió en el campo de batalla de ideologías rivales: ‘el anarco sindicalismo’, que predominó al comienzo (...), y el marxismo-leninismo de la tercera internacional. La última triunfó (...) al año siguiente y fundaron el Partido Comunista”. WALDMANN, P. y ZEINSKY, U: *América Latina, Síntesis histórica, política, económica y cultural*, p. 41.

que Lara Martínez ha llamado la cultura del martinato, ¿un juego coqueto de los intelectuales, cuyo rasgo fundamental fue el silencio sobre la masacre de 1932 y la legitimación del mito de la cultura mestiza? ¿Un negociar con el poder, a cambio de un espacio de respiro intelectual y artístico? O ¿un descubrir subterfugios para decir lo innombrable? Este período culmina en un proceso de continuas represiones y dictaduras militares a través de las cuales se perpetúa el modelo político de la oligarquía, y en medio de las cuales se avanza lentamente en un moderado reformismo, en el que la constitución de una nación que no termina de ser. Se va perfilando hacia nuevas utopías políticas y en medio de una fuerte polarización social entre lo que ya para la década de los 60 se definiría claramente bajo los conceptos de la derecha y la izquierda política.

“Tras la caída de Hernández Martínez se sucedieron varios gobiernos, hasta que en 1948 el ejército asumió de nuevo el poder. Finalmente fue elegido presidente el general Óscar Osorio (1950-1956). Aunque en su programa de modernización e industrialización encontró el apoyo de las clases medias (entre otras cosas, comienzo de una legislación del seguro social en 1954), no pasó de los inicios de las reformas. El intento de su sucesor, José María Lemus (1956-1960), de conceder más libertades políticas finalizó con la sangrienta represión y la ley marcial. En el partido de Conciliación Nacional se renovó en 1961 la alianza entre la clase alta y los militares derechistas”⁶⁴³.

Para la nación incipiente, finalmente han llegado nuevos actores que devienen en una élite de nuevos ideólogos, que encuentran en las ideas marxistas las nuevas categorías y soportes teóricos para construir la nación. Otro factor determinante será la población que emigra e incorpora nuevas ideas, estilos de vida y divisas, fenómeno que se generaliza como modo de resolver la falta estructural de empleo, salarios dignos y beneficios sociales, de manera significativa durante los años 70 y se incrementará exponencialmente

⁶⁴³ Op. Cit., p. 129.

desde los ochenta con la guerra y las poblaciones desplazados y los exiliados políticos.

En El Salvador, desde la tercera década del siglo XX, comenzaban a sonar las campanas del marxismo, universo ideológico, que comienza a resultar el único espacio posible desde donde hacer frente a una oligarquía que sostiene un régimen de dictadura militar que se va a mantener 55 años monopolizando el poder a través de argucias electorales, desde las cuales soportan su orden socioeconómico. Esta situación recibirá el apoyo de la política de Estados Unidos y de la puesta en marcha de su política exterior de contención al comunismo en el contexto de la guerra fría.

Este horizonte político será una nueva plataforma de lectura de la realidad. Y la literatura deviene como discurso político literario, con el afán de denuncia, crítica, descripción, interpelación y objeción de conciencia. En 1940, El Salvador cuenta entre sus nuevos agentes con la tan esperada élite intelectual, que tendría nueva ascendencia social, y que a nuestro juicio, había inaugurado desde otro horizonte político Francisco Gavidia.

3. La filosofía europea en América: krausismo, positivismo y las filosofías del s. XX

Nos proponemos en este apartado marcar las fronteras en las que se movió el pensamiento latinoamericano, en cuanto horizonte intelectual de la obra de gavidiana, para establecer una lectura desde sus referentes. Procedemos a subrayar, los rasgos más característicos de dichos períodos y sus figuras más destacadas.

De acuerdo con Carlos Beorlegui, este período abarca dos épocas, que se corresponden con el final de la tercera y los dos primeros momentos de la cuarta época de la filosofía latinoamericana, que él tipifica. Las dos primeras, que van desde mitad del siglo XIX hasta finales, están dominadas por la influencia del krausismo y el positivismo, luego se abandonan ante el desencanto de no responder a los cambios urgentes que demanda la región y emergen nuevas generaciones, que darán un rumbo diferente. Una de ellas, la

denominadas generación del cambio de siglo, que Miró Quesada clasifica en la de los “patriarcas”, los “forjadores”, “generación joven”, y la de los “universitarios”⁶⁴⁴.

De ellas, nos interesan las tres primeras. En ese marco filosófico, Gavidia es un sujeto singular, y representa un caso al margen en muchos aspectos, tal como el caso de José Martí, con quien, pese a acogerse a soluciones diferentes para el problema de la nación, comparten muchas actitudes filosóficas, a partir de las cuales puede establecerse un paralelismo entre ambos.

Pues bien, comenzaremos con el krausismo latinoamericano⁶⁴⁵. El pensamiento que encabeza este apartado en buena medida comparte una tesis del krausismo, actuar bien en función de la mejora de la sociedad es el bien más elevado. E incluso, con las concepciones de los sabios nahuas, quienes veían que las buenas acciones de los hombres justos repercuten en una sociedad mejor y, por lo tanto, todos los hombres deberían consagrarse a ello.

Dos son las corrientes filosóficas que van a campear en el horizonte del pensamiento de los intelectuales de las jóvenes naciones latinoamericanas desde mediados del siglo XIX. Krausismo y positivismo. Según Beorlegui, la influencia del positivismo dominó desde 1870, y junto a él, la corriente romántica y las ideas de la ilustración y otras escuelas filosóficas que habían penetrado con anterioridad y animado las afanes de autonomía política influenciados por ideas francesas y anglosajonas, lo que representaban una manera de lograr independencia intelectual y cultural respecto a España⁶⁴⁶.

El krausismo disputará con el positivismo su hegemonía y finalmente se fusionarán. El camino para el positivismo estaba abonado con ideas que le facilitarían su entrada, como el utilitarismo, el sentido común del sansimonismo, una serie de corrientes preocupadas no por lo metafísico, sino por lo

⁶⁴⁴ De este autor Cf. MIRÓ QUESADA RADA, F: *Introducción a la ciencia política*, 2 vols. (1994, 1997), Ed. Jurídica Grijley, Lima 2006 (2).

⁶⁴⁵ Sobre la influencia del krausismo en Latinoamérica Cf. GÓMEZ MARTÍNEZ, José Luis: “Pensamiento hispanoamericano: el caso del krausismo”, en HEREDIA SORIANO, Antonio (ed.): *Actas del II Seminario de Historia de la Filosofía Española*, vol. I, Salamanca, 1982, pp. 155-172.

⁶⁴⁶ Para más información Cf. BEORLEGUI, C: Op. Cit., caps. 5 a 8, pp. 245-556.

experimental, lo sensorial y lo positivo.

Por ello, sostiene que a la escuela romántica, se le puede denominar también como “pre-positivista”. El positivismo latinoamericano es una época que ha sido muy bien estudiada por Leopoldo Zea, quien llegó a sostener que: “después de la escolástica, ninguna corriente filosófica ha llegado a tener en Hispanoamérica la importancia que tuvo el positivismo”⁶⁴⁷. Leopoldo Zea sostiene que el positivismo tuvo en la región una función crítica y destructora del escolasticismo. La razón es muy sencilla: “en la filosofía positiva –escribe Zea- no existía certidumbre alguna respecto a las cuestiones de orden moral, como lo eran la existencia de Dios, el alma y el destino del hombre”⁶⁴⁸. Junto a esta poderosa corriente, el krausismo español se introdujo en la región por dos vías; la de los viajes de sus intelectuales a Europa, y la de las universidades, que fue más extensa y difusa. El krausismo que influyó en el pensamiento latinoamericano por la vía universitaria fue el de corte español, y lo hizo a través de las Facultades de Derecho, a falta de no existir en la época, la de Filosofía. Un medio de penetración fue el libro *Curso de Derecho Natural*.

Para Beorlegui, del krausismo resultó atractivo al pensamiento español fue, más bien “un afán ético último, por el fuerte arraigo de un individualismo que se siente autónomo, pero que reconoce sus deberes sociales respecto a los demás hombres y a la naturaleza; el arraigo, en fin, del pensamiento religioso como lo misterioso”⁶⁴⁹; que los contenidos teóricos del mismo. La adopción de esta corriente, a su juicio, constituyó la instauración de las ideas ilustradas y los valores de la modernidad con un siglo de atraso.

Una forma de entender la racionalidad filosófica con independencia de la razón teológica, pero también una forma de entender una religiosidad conjugada correctamente con el uso de la razón. El krausismo supone la idea de un individuo autónomo y no esclavo, lo cual es consecuente con el espíritu que animaba a los intelectuales hispanoamericanos que enfrentaban el mismo reto histórico. La razón del paralelismo mostrado por el desarrollo que mostró el

⁶⁴⁷ Op. Cit., p. 246.

⁶⁴⁸ ZEA, Leopoldo: *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, FCE, México 1993, p.134.

⁶⁴⁹ BEORLEGUI, C: Op. Cit., p. 248.

krausismo en la región hispanoamericana radica, a juicio de Beorlegui, en la situación de crisis que viven las dos regiones y un compartir los mismos problemas. Supone el reto de pasar a constituirse como sociedades y Estados modernos, y de buscar su identidad.

El krausismo fue adoptado inicialmente en la región andina, por vía de los discípulos de Krause, especialmente por influencia del libro de Heinrich Ahrens: *Curso de derecho natural*, y el belga Guillermo Tiberghien. La otra fuente de influencia fue a través de los krausistas españoles, como señala Humberto Vázquez Machicado⁶⁵⁰, para el caso de Bolivia, fue Francisco Ginés de los Ríos (discípulo de Julián Sanz del Río, introductor en España del krausismo y fundador de la Institución libre de enseñanza); quien era consultado sobre las lecciones de filosofía del derecho.

Fueron los intelectuales de Perú, Bolivia, Brasil, Uruguay, los primeros en asumirlo. Luego fue adoptado por los intelectuales mexicanos y caribeños. Las rutas que lo llevaban fueron las del Derecho, la pedagogía y la ética. Algunos de los más destacados representantes fueron; María de Hostos, el ecuatoriano José Peralta, los argentinos Telasco García Castellanos, Julián Barraquero, etc. Destacó la figura de Pedro Scalabrini Ortiz, al llevar las ideas educativas del krausismo al ámbito pedagógico, pues influyó en la orientación pedagógica de la Escuela Normal de Paraná⁶⁵¹.

En México la penetración del positivismo condujo a un enfrentamiento con los krausistas; tanto más como arma ideológica para defender intereses de clase que por diferencias teóricas en sí. En el Caribe y Centroamérica destacan las figuras del puertorriqueño Eugenio María de Hostos y los pedagogos y hermanos Fernández Ferraz de Costa Rica y el cubano José Martí que lo uso, a juicio de Raúl Gómez Treto, como arma táctica política⁶⁵².

650 Humberto Vázquez Machicado (1904-1957) es uno de los historiadores que mejor trabajó sobre la independencia de la República de Bolivia. A pesar de su corta vida, nos legó ensayos tan sugerentes como el titulado *Tres ensayos históricos* (1936).

651 En noviembre de 1988, se celebró en Madrid, con la colaboración del *Instituto de Cooperación Iberoamericana*, el simposio «El krausismo y su influencia en América Latina», del que después se publicaron las Actas que es una magnífica fuente de información sobre la huella del krausismo en América Latina. Cf. AA.VV: *El krausismo y su influencia en América Latina*, Fundación Friedrich Ebert / Instituto Fe y Secularidad, Madrid 1989.

652 BEORLEGUI, C: Op. Cit., p. 262.

El atractivo del krausismo en la región, a juicio de Beorlegui, radicó en que sus tesis abrían la posibilidad a una separación conciliada entre la razón filosófica y teológica, lo que resultaba un camino apropiado para los retos de Hispanoamérica, de modernizar sus sociedades, desde las peculiaridades de las región.

La rápida aceptación respondió a la experiencia del fracaso en el logro de los objetivos por parte de las generaciones románticas en su afán de construir las nuevas culturas de las naciones. Las nuevas generaciones habían identificado una serie de factores históricos causantes de esos fracasos y, por tanto, debían actuar en consecuencia. El krausismo aportaba el marco de legitimación de las nuevas acciones político-sociales a realizar. Los intelectuales hispanoamericanos señalaban que uno de los factores del fracaso era la herencia española. Y la solución era adherirse a modelos nuevos como el francés y el inglés. Debían construir una nación desde el modelo de naciones más avanzadas.

El otro factor considerado causa del fracaso fue la falta de preparación del pueblo. La solución era un despotismo ilustrado que enseñara al pueblo los valores cívicos y a ser hombres libres:

“Sarmiento lo dice bien claro: ‘avanzamos ciertamente; pero para el mundo civilizado que marcha, nos quedamos atrás’. ‘Ahora, como entonces, se creyó que la causa era la falta de preparación del pueblo. Medio siglo se intentaron dictaduras basadas en un despotismo ilustrado que enseñara al pueblo a ser libre. Hoy no eran ya los principios de libertad que pregonaban los derechos humanos los que se deseaban que aprendieran, sino los deberes cívicos y la función que el trabajo desempeñaba en la sociedad anglosajona del norte. En nombre del orden que había de proporcionar progreso, se justificarán dictaduras cada vez más intransigente”⁶⁵³.

De modo que krausismo y positivismo se perfilaban como las nuevas herramientas para alcanzar las metas nacionales que interesaba a las nuevas

⁶⁵³ Op. Cit., p. 250.

élites sociales. Leopoldo Zea sostiene que el positivismo fue acogido con muchas expectativas y tuvo marcada influencia en la región, cuyos intelectuales supieron amoldarlo a las circunstancias específicas de Hispanoamérica⁶⁵⁴. Al respecto, algunos ven en ese período una filosofía autóctona, como el caso del panameño Ricaurte Soler. Para Francisco Larraya es necesario precisar ciertos aspectos sobre su desarrollo en la región, antes de apresurarse. Uno consiste en considerar el hecho de que no se desarrolla de forma homogénea. El positivismo decantó en diversas doctrinas de acuerdo a las propuestas que interesaba a cada región, se valoró más la idea de libertad y experiencia como fundamentos de la acción educativa y la transformación social de Spencer, que la de las de Orden y Progreso de Comte. Muchas de las posiciones resultaban, pues, encontradas, dependiendo de si se seguían las ideas de Mill, Comte, Taine, Spencer, etc. En todo caso, el que más recepción tuvo fue Comte.

El otro aspecto a considerar radica en que muchos de los que han estudiado el período han atendido más aspectos relacionados con las mil resonancias de las doctrinas en cada nación, que del aspecto teórico. Beorlegui sostiene que el positivismo en la región atravesó tres fases⁶⁵⁵: La primera bajo la influencia de Comte, la segunda por Spencer y la tercera, a finales de siglo y comienzos del nuevo, que se caracteriza por su decadencia y el advenimiento de nuevas generaciones.

De este desarrollo, nos centraremos en el que nos resulta más próximo al entorno de nuestro objeto de estudio, el positivismo desarrollado en México, Centroamérica y el Caribe. Para el caso mexicano, el positivismo que penetró fue el de Comte y en Cuba el de Spencer, pues las categorías orden y progreso lejos de decir algo chocaban lo la situación de la Isla, que aún luchaba por lograr su independencia.

En la región las ideas como hemos visto respondían a las demandas de la realidad histórico políticas. Éstas se enfocaban a juicio del filósofo chileno Valentín Letelier Madariaga (1852-1919) desde tres puntos de vista: el liberal,

⁶⁵⁴ Sobre este tema puede verse ZEA, Leopoldo: *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, FCE, México, 1993.

⁶⁵⁵ Ver el análisis de este hilo en BEORLEGUI, C: Op. Cit., pp. 267-270

el reaccionario y el conservador. Para Letelier esas tres fórmulas son ajenas a la realidad y por ello no han logrado producir resultados prácticos. Lo que ahora demanda es preguntarse ¿si existe en la sociedad algún principio para explicar todo el acontecimiento político? Él considerará que la teoría más adecuada es la positivista.

Otra figura importante del pensamiento positivista fue la del argentino José Ingenieros, si bien “la mayoría de su trayectoria intelectual se desarrolla en una época en que el positivismo está ya totalmente superado”⁶⁵⁶. A él se debe la sistematización del positivismo argentino. Ya para entonces el socialismo oteaba en los campos de la política, y José Ingenieros fue secretario del Partido Socialista.

Médico de profesión, e inquieto humanista por naturaleza, fundó la *Revista de filosofía*, en 1915, y la colección la Cultura argentina. Fue profesor de ética y metafísica en la Facultad de Filosofía. Viajó a Europa y antes de regresar a Argentina, pasó por México. Dos ideas vertebran su pensamiento: una filosofía verdaderamente científica es para Ingenieros, “un ‘sistema de hipótesis legítimas, concordante con los resultados generales de la experiencia que se propone explicar los problemas que permanecen fuera de la experiencia’. Y la segunda se refiere ‘a la constitución de la psicología como una ciencia natural, y conforme al método genético’”⁶⁵⁷.

El positivismo de la región Andina, está muy condicionado por la experiencia de saqueo de tierras entre las naciones, que terminó con pérdidas para Bolivia, Perú, Paraguay y Ecuador, a favor de Chile, Brasil y Argentina. Es común, entre los intelectuales de la época, analizar las causas de la derrota y del atraso en los objetivos del proyecto nacional. E igualmente la adopción de una posición similar sobre la herencia española y la cuestión indígena, como causa del fracaso y del atraso. Atribuyeron el problema a la composición étnica, en la cual el componente indígena era fuente de atraso e inferioridad, de manera que abogaban por atraer a la región población europea para mejorar la estructura de la población. Proceso en el que se embarcaron chilenos y

⁶⁵⁶ Op. Cit., p. 301.

⁶⁵⁷ Op. Cit. p. 303.

Argentinos, y fue desdibujando su identidad.

El peruano Manuel González Prada consideraba que el remedio contra los males que aquejaban a su país estaba en la ciencia positiva, siendo el catolicismo un claro enemigo de la libertad y el progreso⁶⁵⁸. Pero muchos ubicaron el problema en otro lugar, influenciados por la idea de la evolución, llegaron a considerar a la población indígena como la fuente directa del problema. Como la posición mantenida por el boliviano Nicomedes Antelo, para quien la mezcla de la raza era la fuente del mal. El indígena era para él claramente inferior y consideraba que aunque a muchos les doliera, en la lucha evolucionista tendría que desaparecer. “es como una amputación que duele, pero que cura la gangrena y salva de la muerte”⁶⁵⁹. Al igual que el argentino Sarmiento, veía la solución en la emigración de europeos de raza blanca.

En el caso de México, es Leopoldo Zea, quien más ha investigado sobre el tema⁶⁶⁰. El caso de la región es particular ya que habiendo sufrido la agresión de Estados Unidos, quien le arrebató casi la tercera parte de su territorio, la experiencia les llevó a valorar a su enemigo con un sentido de admiración por el poder mostrado. El resultado era a sus ojos, una consecuencia lógica porque se trataba de una civilización y una raza más poderosa, frente a la raza latina. Sí, su enemigo era a su vez temido, odiado, y envidiado y tomado como modelo a ser. En este contexto, el positivismo resultaba el arma para convertirlos en lo que no eran, hombres prácticos que como los sajones han hecho grandes pueblos.

Una adaptación del positivismo fue la de Gabino Barreda, quien agregó a la fórmula orden y progreso, la de libertad y orden⁶⁶¹. Para él, el Estado debe ser el garante de ese orden, su función era la de hacer respetar los derechos

⁶⁵⁸ Manuel González Prada nació en Lima (Perú), el 5 de enero de 1844. Fue una de las figuras más influyentes en las letras y la política en el Perú en el último tercio del siglo XIX. Poeta, pensador, ideológico, periodista y reformador radical. Es considerado por algunos autores como el fundador de la ideología moderna de América.

⁶⁵⁹ BEORLEGUI, C: Op. Cit., p. 290.

⁶⁶⁰ Además del libro de Leopoldo Zea *El positivismo en México* (citado), puede verse el trabajo de ÁLVAREZ LLOVERAS, G: “El positivismo en México” (Primera y segunda parte), en Revista Trabajadores, Universidad Obrera de México (http://www.uom.edu.mx/rev_trabajadores/pdf/62/62_Guadalupe_Alvarez.pdf).

⁶⁶¹ Enuncia esta tesis, por ejemplo, en un famoso discurso pronunciado titulado “Oración Cívica”: “Conciudadanos: que en lo de adelante sea nuestra divisa *libertad, orden y progreso*; la libertad como *medio*; el orden como *base* y el progreso como *fin*; triple lema simbolizado en el triple colorido de nuestro hermoso pabellón nacional”, BARREDA, G: “Oración cívica”, discurso pronunciado en Guanajuato el 16 de septiembre del año de 1867.

de los individuos y respetando el orden se lograría una sociedad en la que los individuos permanecieran en total libertad. Así se oponía a una de las fuerzas históricas de mayor anarquía en México, el mismo gobierno.

La nueva generación, luego de Barreda se orientó en la línea de Spencer y del positivismo inglés. En la búsqueda del orden aspiraban a establecer una tiranía honrada. No es que fueran contrarios a la libertad, sino que la sacrificaban en aras del orden necesario para progresar. Se trataba de una emancipación mental previa. Y esto era abanderado por una herramienta que el Estado debía poner en marcha: la educación. En efecto, ésta provocó el paso de una mentalidad más idealista y utópica a una más realista y positiva, regida por la ciencia. En este campo de la labor educativa se enmarca la tarea de otro positivista: Justo Sierra. Seguidor del darwinismo, consideraba que era la educación la que debía preparar para hacer la nación más fuerte, pues solo los más fuertes sobrevivían.

Los liberales buscan dar al pueblo libertad antes que educación para la libertad. Sus detractores, en cambio, les acusaron de que solo consiguieron anarquía. Estas ideas se concretan en el régimen de Porfirio Díaz, en el que veían conjugarse el orden político y la libertad económica. Los ideales de orden y libertad económica expresaban los ideales de la burguesía mexicana. Queda mucho para encontrar en estas lecturas de la nación, una voz que represente a los pobres de la tierra que en el caso de la región coincidían con las poblaciones indígenas; cuya voz no encontraba expresión. Faltan enfoques y categorías que puedan dar cuenta de esa realidad que se va quedando cada vez más al margen. Así como asumir con análisis crítico que la realidad de la población es la de una multiculturalidad carente de integración y en pugna. Lo que se expresa en la fuerte polarización de la región.

En Centroamérica, el positivismo tuvo su representante en la figura del hondureño José Cecilio del Valle (1780-1834). Defensor de la unidad centroamericana, abogaba por ella y creía en su potencial, pero debían realizarse importantes cambios que el Estado debía dirigir a través de la educación como herramienta. El aporte de Valle se plasmó en una serie de discursos, artículos y proyectos en los que analizaba e identificaba las

enfermedades que sumían a la nación en el atraso, para las cuales ofrecía una serie de soluciones para salir de esa situación. Una de ellas era guiarse por la ciencia y la educación. Para lograr hacer salir ese potencial de Centroamérica, habría que hacer una gran inversión en educación e infraestructura, involucrando a todos los habitantes de la región en el proyecto de nación que tenía en mente.

Del positivismo caribeño, conviene detenerse en Cuba y Puerto Rico⁶⁶². En Cuba sobresalieron las figuras de Enrique José Varona, André Poey, Enrique Piñeyro, José Francisco Arango, entre otros. Ellos parten del análisis de la historia cubana y de Hispanoamérica. Para el caso de Varona, como de otros, coinciden en una de las causas, la de la negativa herencia española, todavía vigente en Cuba. Estos hábitos culturales negativos los da conocer en su artículo. “El bandolerismo en Cuba”. Su orientación se decanta en la preocupación moral, sobre la cual medita el lugar que en ella posee la libertad. En los planteamientos de Varona destacan sus ideas morales. Un punto central de su pensamiento es la determinación del lugar de la libertad en la moral. Incluso ve la posibilidad de que la libertad solo sea algo ilusorio; que solo pueda analizarse desde el plano fenoménico.

Llega a considerar la solidaridad como una obligación social, y un criterio moral fundamental. Para él la acción moral está inspirada en el hábito social, es aprendida. Se desmarca tanto de la ética kantiana, como del utilitarismo. Al proponer tales premisas, parece que incurre en una falacia naturalista, de la cual le acusa Francisco Romero. Pues salta de una descripción sociológica, sobre hábitos morales, a una representación normativa.

El positivismo cumplió una función modernizadora y en palabras de Octavio Paz, “el positivismo latinoamericano fue nuestra ilustración. No tanto porque no haya habido ilustración latinoamericana, que la hubo en la época de la independencia, sino más bien porque el impulso secularizador se cumplió más radicalmente con el positivismo nuestro que con nuestra ilustración”⁶⁶³.

Pero para el caso cubano nos interesa la figura de José Martí, por

⁶⁶² Cf. Op. Cit., pp. 324 ss.

⁶⁶³ Op. Cit., p. 329.

considerarse de una peculiaridad filosófica que logra desmarcarse con objetividad de los intereses de las élites dominantes, para hacer frente común con los desamparados, de los cuales será la voz que estaba ausente. “Con los pobres de la tierra quiero yo echar mi suerte”, dice uno de sus famosos versos. Como sostiene Beorlegui, su filosofía no puede situarse dentro de ninguna de las dos corrientes descritas. Comprometido desde muy joven con la autonomía e independencia de su patria, fue desterrado y viajó a España, donde entró en conocimiento de las corrientes expuestas. Pero las usó de forma muy particular para luego desmarcarse de ellas.

Para Ángel Rama, el pensamiento de José Martí cabalga entre dos épocas: una que deja atrás, la que hemos denominado romántica, y otra en la que vive, la positiva, que se presenta como época de progreso y modernidad, lo cual, dice, que es una situación compartida por los intelectuales de la época⁶⁶⁴. La novedad en Martí consiste en que construyó un pensamiento propio con todas esas influencias. Lo que hace imposible encasillarlo en una clasificación. Raúl Fornet Betancourt, sostiene que “el pensamiento de Martí es fruto de una operación de transformación de toda la filosofía heredada y marca de esta suerte el punto referencial fundador de un modelo nuevo de filosofar (...) fue un pensador analista, fundador y transformador de realidades”⁶⁶⁵.

En este sentido, Betancourt sostiene que el pensamiento de Martí estuvo atravesado por dos creencias: el hombre que se quiere humano tiene que echar su suerte con los pobres o hacer causas común con los oprimidos, y la idea de que sin el desarrollo pleno y libre de lo particular no se podrá alcanzar jamás una universalidad digna de este nombre. Martí ve en la filosofía una relación transformadora. Un momento teórico que acompañe a la liberación del hombre y de la naturaleza. Para él, conocer es resolver. Esa función práctica es la que acerca a Martí al positivismo.

Singular también es la figura del puertorriqueño Eugenio María de Hostos, que influyó en muchos países latinoamericanos. Su krausismo proviene de fuente española, desde donde adopta posteriormente las ideas positivistas.

⁶⁶⁴ Sobre este tema Cf. RAMA, A: “La dialéctica de la modernidad en José Martí”, en Estudios Martianos. Seminario José Martí, Ed. Universitaria, Puerto Rico 1974.

⁶⁶⁵ Cit. por BEORLEGUI, C: Op. Cit., p. 334.

También estuvo influenciado por el evolucionismo, el kantismo, el racionalismo y el naturalismo. Incursionó en el campo de la lógica, escribiendo un tratado con función pedagógica. Pues estaba muy imbuido en la labor pedagógica, sus ideas se recogen en el libro sobre Historia y nociones de pedagogía⁶⁶⁶. Sus principios pedagógicos estaban regidos por una visión racional-positivista y enmarcada desde una perspectiva moral. Entendía que la educación debía servir a un fin social y a la formación y desarrollo de la nacionalidad. Respecto a su ontología, Beorlegui afirma que se ubica dentro del naturalismo, del que el positivismo es una consecuencia y no su base. Para Hostos todo es natural, no hay nada sobrenatural, ni el alma. Lo central de su pensamiento está en su teoría moral.

Esta filosofía constituyó un giro notable. Da inicio antes de acabar el siglo y es Martí el filósofo representativo de dicho cambio. Supone un desmarque del positivismo, el cual se mantendrá en algunos países hasta la tercera década del siglo XX. Aquí nos interesa señalar el nuevo rumbo del pensamiento latinoamericano. Este implicó un nuevo enfoque en su lectura de la realidad, que se hizo desde otros parámetros culturales. La primera generación de esta época está compuesta por intelectuales, que cabalgan entre los dos siglos. A partir del siglo XX se pueden identificar generaciones de pensadores, que pueden agruparse en cuatro desde 1900 hasta 1960.

Para Eduardo Nicol, la primera generación es la que recibe la influencia de Ortega y Gasset, la segunda la de los exiliados republicanos, especialmente de José Gaos y la tercera la constituida por los discípulos de los exiliados. Pero para Gómez Martínez se pueden identificar cuatro generaciones, siendo la de 1960 a 67 la de la filosofía de la liberación.

La primera generación está empeñada en producir una filosofía propia y para ello proponen conocer a fondo la herencia filosófica europea. Ello implica una instalación en la historia y una tecnificación humanística. Estos objetivos se logran con el trabajo de las dos primeras generaciones. La de los forjadores, fue el basamento, era necesario a juicio de Miró Quesada, dominar el latín y el

⁶⁶⁶ HOSTOS, E., M^a de: *Ciencia de la Pedagogía. Nociones e Historia*, Obras Completas, vol. VI-1, Universidad de Puerto Rico, 1991.

griego y una formación científica y humanística sistemática. La primera generación crea un verdadero ambiente filosófico y da el impulso necesario para la siguiente. La tercera generación ya posee una formación más sólida, ya que posee un dominio más técnico de la filosofía y de las lenguas clásicas. Este grupo logra dar dos respuestas diferentes al proyecto del filosofar latinoamericano. Dos formas distintas y alternativas de entender qué es “hacer filosofía auténtica” en América Latina.

Un primer sentido de hacer filosofía se entendió como hacerlo a la europea, es decir comprender a fondo la filosofía que se hacía en Europa. Ponerse en el lugar del europeo, lo que como dice Miró Quesada, es imposible, pues todo re-pensar es pensar por sí mismo, y eso supone trascender ese pensamiento. El segundo sentido es acercarse al pensamiento europeo entendiéndolo como un quehacer dinámico. Actitud que significaba replantearse los mismos problemas filosóficos del mismo modo como habían sido capaces de planteárselos los europeos, así como avanzar propuestas de solución de similar categoría. Este es el talante a partir del cual se va construyendo el proyecto latinoamericano de filosofar. Un hacer que suponía a su vez la superación de los complejos producidos por el sabor de sentirse inferiores frente al saber filosófico europeo. Miró Quesada advierte que ante este complejo de inferioridad cabrían cuatro posibles respuestas o soluciones. Una consiste en correr el riesgo de una neurosis por no saber encontrar una salida. En las otras tres salidas hay una respuesta positiva de muy diversos tipos. Las salidas podían consistir en resentimiento, la entrega o la emulación⁶⁶⁷.

La última fue la más auténtica y fructífera, a juicio de Miró Quesada, pues suponía trabajar para ponerse a la altura de la filosofía europea. La generación de los forjadores trabajó formando a las nuevas generaciones a fin de superar la diferencia entre la filosofía europea y latinoamericana. Patriarcas y forjadores se constituyen en la plataforma en que se irá apoyando la nueva generación. La respuesta de esta generación, dice Miró Quesada, fue afirmativa. Lo que permite dividirlos en dos grupos: los que consideran la tarea como algo que ya

⁶⁶⁷ Cf. BEORLEGUI, C: Op. Cit., p. 354.

se estaba haciendo y los que consideraban que era una tarea aún para el futuro. Éste segundo grupo, es según Miró, más compacto pero menos numeroso.

Los afirmativos, en cambio, se lanzaron a producir esa filosofía auténtica, es decir, a lograr ese otro tipo de filosofar. El grupo más numeroso que optó por la actitud afirmativa se asienta en México. Los factores a favor de la actitud son la situación de México con su vecino estadounidense y la influencia del historicismo y perspectivismo orteguiano, vía los exiliados “perspectivas” culturales y filosóficas. Implicaba el poder filosofar desde las propias circunstancias socioculturales. De esta generación surge un abanico de corrientes filosóficas y de ellos nacerá en los sesenta la filosofía de la liberación. Ésta es de interés, pues recoge todo el espíritu de Latinoamérica y expresa una visión propia con cinco matices a considerar en su contexto sociocultural: la teoría de la dependencia, la pedagogía del oprimido, la teología de la liberación, la literatura latinoamericana y los antecedentes filosóficos.

El nuevo hacer filosófico es resultado de todo un pasado complejo, de dudas, de equívocos y aciertos, desde una auténtica y válida lucha por “querer ser”. Es la fruta codiciada, un mañana que se ve próximo, y desde el cual debemos dar cuenta, en su justo valor, de la producción del pensamiento que lo forjó, para seguir en el proceso de entendernos y poder responder siquiera de forma afirmativa a la pregunta por nuestro ser: ¿qué es América Latina? Y que por el momento podemos decir “una voluntad de poder ser”.

CAPÍTULO XI:

LITERATURA Y CULTURA EN LA ÉPOCA DE GAVIDIA

A. La cultura y la literatura salvadoreña en el tránsito del s. XIX al s. XX

Este apartado tiene como objetivo reconstruir al contexto cultural que afectó la producción y recepción de la obra gavidiana, con el fin de ofrecer una visión de conjunto de ese engranaje histórico-cultural. Ya hemos realizado una aproximación desde los ámbitos generales de Latinoamérica. Aquí abordamos los aspectos histórico-culturales del contexto centroamericano y local; a fin de reconstruir la atmósfera intelectual y literaria, e identificar a los interlocutores históricos de la obra de Gavidia.

1. Las condiciones culturales

Un recorrido por la cultura patria impulsada por el Estado, bien puede resumirse en la fórmula: Matanzas y venganzas = más fiesta, celebración cívica, cultivo ostentoso- elitista y monumentos. Vacíos de crítica, de interés y voluntad popular, en el sentido de pueblo como lo hemos descrito.

Así, la cultura navegará a la deriva, reducida a un imaginario de cultura mestiza en la cual lo indígena y afro-salvadoreño serán expulsadas del Olimpo cultural imaginado, desde un ombligo histórico cosmético y dominado por la ideología, en su sentido negativo. Tal condición será concordante con la estrategia de resolver la diversidad cultural, como problema para la fundación de la nación, por las vías de la ocultación, la negación o la eliminación.

Por tanto, la cultura que se difundirá será poca y euro-céntrica. Al ser amputada de la forja de la nación los componentes indígenas y africanos; desprestigiarse la raíz española, se pretende formar al pueblo –ciudadano, desde componentes europeos idealizados e inexistentes en la realidad étnica y cultural. Lo que explicará el apego e interés por los nuevos grupos de emigrantes.

“Por último, ‘Inventar lo popular- Excluir lo africano’ analiza una obra clásica: *Apreciación de la independencia salvadoreña* (UES 1974) de Alejandro Dagoberto Marroquín. Descubre cómo su intención por rescatar una voz popular la empaña su idea de mestizaje, su ideal romántico que identifica la nación a una sola cultura y raza. Su proyecto bio-político de homogeneidad racial oculta la existencia de una población indígena, mermada por las guerras pos-independentistas, al igual que acalla la existencia de toda población afro-salvadoreña”⁶⁶⁸.

Los focos de difusión cultural de la época de consolidación nacional (1870-1930) fueron pocos y concentrados en la capital y sus alrededores. O en ciudades donde el café generó una época de apogeo económico.

1. La escuela de artes y oficios José Mariano Méndez, ubicada en Santa Ana, por aquella época la ciudad más rica del país, por ser entonces un emporio cafetalero y lugar de residencia de las élites económicas provenientes de dicho rubro.
2. La Universidad Nacional que en 1870 comenzaba a funcionar.
3. La Biblioteca Nacional, fundada en 1870 y que contaba con un fondo consistente en una colección de comentarios a textos clásicos grecolatinos, la cual se fue enriqueciendo con nuevos materiales modernos y comenzó incluso a patrocinar la publicación de autores locales.
4. La academia Salvadoreña de Ciencias y Bellas Letras, la Academia Salvadoreña de la Lengua, fundada en 1876, pero que no comienza a funcionar hasta 1914, y la Academia de la Historia, fundada en 1922.
5. El Teatro Nacional de Santa Ana, fundado a principios del siglo XX, pero, en su mayoría, de uso exclusivo para las élites.
6. Bibliotecas privadas de algunas familias adineradas, exclusivas, a las que la población no tenía acceso.

⁶⁶⁸ LARA MARTÍNEZ, R: *El Bicentenario. Un en foque alternativo*, Ed. Don Bosco, San Salvador, 2011, p. 4.

7. Las sociedades de intelectuales como Los amigos del país y sociedades científico-literarias y el Ateneo:

“Hacia la fundación del Ateneo de El Salvador sucede un ‘renacimiento intelectual’ en el país (Año 1, No. I, 1/diciembre/1912: 1). “Después de un eclipse de varios años, debido al período de desorganización que hemos atravesado”, se percibe una “favorable oportunidad” para discutir la cuestión nacional de manera seria y razonada. Sus primeros socios creen que “el poder de la ciencia” sobrepasará “estériles e infecundas luchas”, políticas sangrientas (Año 1, No. I, 1/diciembre/1912: 1; la utopía de una “Nación que pertenece a todos” por el “auxilio de la Ciencia” y del “Arte”, inaugura el *Libro Araujo*, 1914: 10)”⁶⁶⁹.

8. Los casinos, destinados para el esparcimiento y cultivo de lo que se llamaba la “buena sociedad”.
9. Y para el público en general, las muestras circenses, espectáculos de variedades a los que se daba cabida en el teatro nacional y las fiesta cívicas y patronales.

En torno a la Universidad Nacional, se organizó el más importante núcleo de académicos. El quehacer de dicho grupo dio lugar a esporádicas intentonas de crear una atmósfera intelectual. Tales intentos van a coincidir temática, pero no cronológicamente, con algunos períodos que hemos aceptado de la propuesta de Beorlegui.

Recordemos, que el primero da inicio con pensadores como Sarmiento y Alberdi, y corresponde con una temática de búsqueda de la independencia cultural; en la cual se nota la influencia de la ilustración francesa. El segundo abarca de 1820 a 1870 (surgido como reacción al anterior, al percibir el fracaso del primer intento revolucionario de fundar unas repúblicas democráticas, sin contar con las bases sociales suficientes); produce lo que llama una “transición

⁶⁶⁹ Contrapunto, (2012: San Salvador, El Salvador) Contracultura, en Diario digital ContraPunto, LARA MARTÍNEZ, R., El Salvador, “*Bicentenario entre olvido cívico y testimonio pacifista*”, Ed. Diario digital ContraPunto, <<http://www.contrapunto.com.sv/>> , (consulta: 29 de agosto de 2012).

liberal”. Éste temáticamente coincidirá con nuestro despliegue salvadoreño, que va de 1880 a 1930. En el que podemos distinguir, hipotéticamente tres grupos, en función de la fundación del pensamiento y literatura nacional: pioneros, forjadores y clásicos.

Las primeras preocupaciones de la incipiente intelectualidad de pioneros salvadoreños fueron la explicación de la realidad física, el entorno natural, y el pasado histórico. De esta generación, por la amplitud y rigor de sus trabajos, podemos establecer que estaba imbuida del espíritu positivista de la época y se decantó por el interés científico. En este aspecto resultan notables por su calidad académica los trabajos de David J. Guzmán⁶⁷⁰; en geografía e historia los de Santiago Ignacio Barberena⁶⁷¹: “valiéndose de recursos escasos, el entusiasmo patriótico de estos individuos logró formar una base documental que hoy resulta imprescindible para entender El Salvador”⁶⁷².

También dieron importancia a la literatura, especialmente al género poético, que se apreciaba con un culto casi religioso y con tendencias marcadas por el espíritu anticlerical del liberalismo. La poesía decimonónica salvadoreña tenía como modelo al simbolismo francés. Las élites consideraban el dominio de la palabra y de su expresión poética como signo de sofisticación, superioridad espiritual y alta cultura. Esto favoreció la imagen del poeta, su valoración y, por tanto, su estatus cultural. El poeta era muy apreciado y su don le permitió penetrar en las cortes aristocráticas de la oligarquía. Por tanto le valió de acceso a los recursos, relaciones educativas, intelectuales y culturales: “Solo así es posible explicar el especial favor de que gozan entre ‘déspotas ilustrados’ centroamericanos autores como Rubén Darío, José Santos Chocano y Porfirio Barba Jacob”⁶⁷³.

Pese a ello, la población mayoritaria, y analfabeta, quedaba al margen y

⁶⁷⁰ David J. Guzmán (1843-1927) fue un médico salvadoreño, fundador del Museo Nacional de El Salvador. Además de los aspectos literarios (escribió, por ejemplo, la *Oración a la Bandera Salvadoreña*) destacó como político, y fue un gran aficionado al estudio de la botánica, la zoología y la arqueología.

⁶⁷¹ Santiago Ignacio Barberena (1851-1916) fue un destacado historiador y ensayista salvadoreño. Fue rector de la Universidad Nacional de El Salvador y fundador de la Academia de Ciencias y Bellas Artes. También participó activamente en la comisión encargada de dibujar la cartografía nacional y de trazar las fronteras que habían de delimitar los respectivos territorios de Guatemala y México. Como escritor, son notables sus ensayos de historia, lingüística y literatura. Entre sus obras destacan *Historia de la lengua española* (1901) e *Historia de El Salvador* (1917).

⁶⁷² ROQUE BALDOVINOS, R: *Arte y parte. Ensayos de literatura*. Ed. Istmo Editores, San Salvador 2000, p. 393.

⁶⁷³ *Ibíd.*

no podía identificarse con sus dirigentes, ni con sus proyectos políticos. A la vez eso tuvo una consecuencia negativa, la asociación de la cultura con la élite, como un rasgo de distinción y ostentación. Educación y cultura serán interpretadas en el imaginario popular como factores de privilegio. Una marca que distingue a la élite de la “masa embrutecida”, a la que siguen viendo con desprecio y con temor. La cultura y la educación se instauran pues como objeto de consumo de lujo. Música, teatro, ópera y baile estarán a la mano de una capa culta y exclusiva.

Sobre esta época de finales y principios del siglo XX, nos dice R. Roque que; “estamos todavía en un mundo cultural donde rige la figura del polígrafo letrado, ser hombre de letras no quiere decir necesariamente ser autor literario, sino tener solvencia en la diversidad de ámbitos que constituyen el saber moderno y racional”⁶⁷⁴.

No obstante, tampoco debe caerse en una visión maniquea y asumir que la población no contaba para nada. De ser así, no se podrían explicar las sublevaciones indígenas. Es precisamente en la dinámica Estado–cultura, que va cuajando un proceso de constitución de un proyecto alternativo al Estado y de una cultura popular que se va configurando en una habitud de vivir y pensar la nación alternativa. Al respecto Argueta sostiene que:

“En una visión mecanicista los campesinos son vistos como títeres de las élites. Eso significa, como sujetos sin praxis y víctimas pasivas de las decisiones que esa élite implementa. Pero, en realidad, en varios estudios, como el Patricia Alvarenga *Cultura y ética de la violencia en El Salvador*, se puede ver como los campesinos construyeron sus propios mecanismos de resistencia y de acción política en algunos casos aliándose a las élites políticas y económicas, en otros en franca lucha contra estas. Ahora bien, en la historia es necesario analizar y remitirnos a las fuentes para conocer qué tan sólidos son los argumentos de los autores”⁶⁷⁵.

En todo caso, durante el proceso, el Estado salvadoreño como tal no

⁶⁷⁴ ROQUE BALDOVINOS, R: “La cultura en el siglo XIX”, en *El Salvador: Historia mínima*, pp. 57-58.

⁶⁷⁵ ARGUETA, R: “Grandes debates en la historiografía económica de El Salvador durante el siglo XX”, 2007, consultado en <http://www.afehc-historia-centroamericana.org/index.php>.

realizó la transformación cultural que el proyecto político debía emprender; ello no fue una de sus prioridades, ya que no era considerado un eje fundamental para lo que comprendían como proyecto nacional. El programa educativo ni como medio, ni como fin nunca supuso una prioridad. Las transformaciones culturales y sociales avanzaron a cuenta gotas y como resultado de duros encuentros entre la población y las élites, que se configuraron como una oligarquía dueña del país, con lo que se consolidaba, un desprestigio del proyecto oficial de nación por parte de la población, sumando puntos a la polarización social y cultural.

La diversidad étnica se utilizó ideológicamente para atribuirle al indígena las causas del atraso nacional. La vinculación posterior del levantamiento indígena con el comunismo, fue el colofón de la situación al etiquetársele, ya no solo como problema, sino también como amenaza “nacional”. Comunistas pasarían a ser todos los que se mostraran contrarios al Estado y por tanto se asociarían con amenaza. Todos esos componentes llevaron a estigmatizar a las comunidades indígenas; a legitimar su persecución, exterminio o negación de su realidad. Esta condición corrió paralela a un cambio de paradigma y agenda estética, lo que afectó posteriormente la recepción de la obra de Francisco Gavidia, y condujo, en parte, al desinterés por estudiarla a fondo.

Así, luego de las primeras tres décadas del siglo XX, asistimos a una radicalización política de la posición de los intelectuales. Una nueva polarización se cernía en el horizonte, una nueva tormenta y factor de desvertebración nacional. Una cultural oficial y una popular que no encontraban puntos de encuentro.

La nación seguía inexorablemente hacia la condición de cuerpo fragmentado. Las élites dirigentes seguían sin comprometerse con la necesidad del pueblo, sin invertir en su formación y realizar cambios urgentes. Los que se hicieron, resultaron tímidos y tardíos, pese a que el primer reglamento de educación primaria se decretó al inicio de la república; sobre las bases de la primera organización escolar que dejó la reforma de los borbones⁶⁷⁶.

En 1861 se decretó un nuevo reglamento que declaraba que toda

⁶⁷⁶ *Historia de la educación en El Salvador*. <<http://www.mined.gob.sv/index.php/institucion/marco/historia.html>>
www.diss.fberlin.de/diss/servlets/.../FUDISS, (consulta el 31 de agosto de 2012).

población de más de 500 habitantes debería tener una escuela⁶⁷⁷; y el 1893 se realizó el primer congreso centroamericano de educación en Guatemala⁶⁷⁸. Pero durante los dos siglos siguientes no se planteó, la educación como un proyecto de Estado, sino hasta la reforma educativa de 1970.

De modo que, todo vínculo con el Estado se asoció con signo de privilegio y se vio con sospecha. Eso incluyó la relación entre intelectuales, cultura y Estado. Que se había reforzado con el coqueteo y negociación de los intelectuales respecto al silencio de los hechos de 1932 y de la negación de la población indígena y su cultura, dentro del imaginario nacional.

La condición descrita supuso un círculo vicioso que entrampaba el mecanismo nacional. El surgimiento de élites intelectuales que, de alguna manera, superaran las condiciones históricas y la conciencia obrada por la historia, y les permitiera trascender parte de sus circunstancias, como diría Ortega, tuvo que esperar casi cien años desde la fundación de la nación.

El surgimiento de núcleos opositores al Estado, que se vincularon con el comunismo, debe buscarse también en esas condiciones de resistencia y rechazo a todo orden que proviniera del gobierno, a la falta de diálogo e inclusión, y a la vivencia de que el Estado y su gobierno representaban siempre los intereses de los que desde su experiencia eran los verdugos de la población. Las condiciones de relación mediada por la violencia brutal entre el Estado y la cultura y la extrema explotación llevaron a esa temprana y radical polarización de la población, que se convirtió en un impase permanente para un posible proyecto nacional. Lo paradójico es que, como advierte Lara Martínez, ni estos nuevos proyectos incorporaron el componente cultural indígena y africano, sino que amalgamaron a la población en los conceptos de obreros y lucha de clases y mantuvieron el imaginario de una cultura mestiza.

⁶⁷⁷ Sajid en su ensayo sobre la educación salvadoreña nos informa que “hacia la década de los 50 del siglo XVIII la Corona española, bajo la dinastía de los borbones, inició un proceso que culminaría con un mayor protagonismo en la dirección de la educación de primeras letras. En las Provincias de San Salvador y Sonsonate este proceso, paulatino por cierto, desplazó a los eclesiásticos”, HERRERA MENA, Sajid A., “La educación de primeras letras en el San Salvador y Sonsonate borbónicos. 1750-18081”, <http:// www.uca.edu.sv/.../ www.diss.fu-berlin.de/diss/servlets/.../FUDISS>.

⁶⁷⁸ “La educación en El Salvador”, <http:// www.diss.fu-berlin.de/diss/servlets/.../FUDISS>, (consulta el 31 de agosto 2012).

2. El panorama literario Centroamericano

La producción literaria de Centroamérica ofrece dificultades historiográficas. Nos preguntamos si es posible encontrar una secuencia periódica al estilo europeo, en el peculiar desarrollo que siguieron las escuelas y estilos literarios en la región. La misma pregunta nos lleva a la cuestión de poder valorar desde el canon europeo.

Según puede apreciarse, desde los estudios de historia literaria, la región, en el siglo XIX no mostraba aún un rostro literario muy prolífico. Nadie podía imaginar que de allí surgirían, entre muchos otros, figuras como Rubén Darío, Francisco Gavidia, Miguel Ángel Asturias y Roque Dalton. Sin embargo, hubo una notable producción dispersa, que escapa a los esquemas de organización tradicionales, que solo los estudios actuales están poniendo a la luz. Dicha producción nutrió el pensamiento y creatividad de los escritores de finales de siglo. Otra fuente fue la rica producción literaria precolombina, que encontró diferentes vías de filtración, como la tradición oral de los mitos.

Respecto a las peculiaridades de la literatura del istmo y de las dificultades de su organización, los estudios de Magda Zavala y Zeidy Araya dan cuenta de esta situación literaria. Ellas asumen metodológicamente una posición radical: parten de cuestionar la posibilidad de hablar de Centroamérica como región literaria. Para responder, las autoras proponen una metodología histórica comparativa, para acercarse a la producción literaria de los diversos países y regiones del istmo: una historiografía literaria de América Central⁶⁷⁹.

Se proponen abordar el problema de la periodicidad de la literatura Centroamérica a partir de un nuevo punto de enfoque⁶⁸⁰. Éste supone comprometerse con una visión regional sin asumir a priori que exista una literatura centroamericana. Así, desmarcarse de la tendencia predominante que busca una periodización desde la idea de un proyecto nacional literario, en el cual la literatura responde linealmente al desarrollo de tal proyecto.

⁶⁷⁹ Para más detalle véase en Universidad Nacional (Costa Rica); VENUTOLO ALVARENGA, Patricia: *"Historia y literatura. Conceptos tentativos para contribuir a historizar las literaturas centroamericanas"* (versión preliminar); Ed. Revista Istmo, versión electrónica en: <collaborations.denison.edu/istmo/n04/.../migrantes.html> (consulta el 19 de agosto de 2011). en ZAVALA, MAGDA/ARAYA, Seidy: *"Historiografía literaria de América Central"*, Ed. EUNA, Heredia, 1995.

⁶⁸⁰ Este problema ha sido abordado por otro estudioso de la literatura Centroamérica, como el crítico salvadoreño Ricardo Roque Baldovino y el crítico y escritor nicaragüense Nicasio Urbina.

Esta propuesta permitiría dar cuenta de la heterogeneidad y aperiodicidad con que se nos presenta la literatura de la región, la cual se resiste a encajar en los patrones tradicionales de ordenar la historia y la producción literaria. Esos rasgos además han sido causa de la situación de marginalidad y desconocimiento internacional que ha afectado la dicha literatura.

“Habría que pensar también en las diversas literaturas regionales que existen en el espacio del Estado-nación y en aquellas que en zonas de fronteras culturales, lo desbordan. ¿Cómo abordar esta heterogeneidad en una historia de las literaturas con vocación de totalidad? El estudio del conjunto de las literaturas regionales que no han sido consideradas como ejes de la literatura nacional y de la producción literaria oral de minorías étnicas y otros sectores subalternos, así como producción literaria que no tuvo espacio en los ‘campos literarios’”⁶⁸¹.

En general, Venutolo cuestiona el trabajo reduccionista de los estudios que han intentado organizar la producción literaria de la región, únicamente desde el marco de las transformaciones políticas, especialmente aquellos que se han centrado en el espacio nacional, con el propósito de sacralizar autores que representan los valores nacionales. Con la actitud se ha frenado el conocimiento de expresiones literarias que no se ajustan a la producción intelectual elitista, o al canon estético predominante en cada época: “Si bien Bolaños en los 80’s proponía un esquema de estructuración-desestructuración fundamentado en la periodización política, también se preocupó por la relación entre el tiempo de la historia política y el tiempo de la literatura”⁶⁸².

Por ello no debemos apresurarnos a seguir una secuencia histórica que nos aleja de valorar lo que si se ha dado: una fusión de estilo y corrientes literarias, que entran y salen de escena. Por ejemplo, en el caso que nos ocupa, al hablar de romanticismo salvadoreño, debemos hacerlo con la misma precaución con que Zavala se pregunta por “romanticismo centroamericano”.

Quizá, a veces por responder a un esquema de catalogación europeo que impone un devenir de las cosas, marcado por sus ritmos, se ha tendido a ver lo

⁶⁸¹ VENUTOLO ALVARENGA, Patricia: Op. Cit., p. 2.

⁶⁸² IBID.

que no hay, olvidado lo que sí. O nos vemos forzados entonces a reconocer unos rasgos y pasar por alto otros. Dicha situación ha ocurrido con la literatura centroamericana y que ello demanda una nueva lectura, y valoración, que no es el propósito de este apartado.

Considerando tales advertencias, proseguimos desde lo que hay a disposición. En su estudio sobre historia y literatura centroamericana, Franz. Galich da cuenta de lo que hay disponible en cuanto a historiar la literatura centroamericana:

“Creemos justificada y necesaria una Historia de las Literaturas Centroamericanas. Pero si revisamos la bibliografía sobre Centroamérica, encontraremos que se ha escrito una respetable cantidad de estudios y trabajos sobre ésta, mas no de su literatura.”⁶⁸³.

En ese estudio, Galich establece como premisas dos preguntas: el problema de la conceptualización de la región; y lo que se considera literatura en Centroamérica. Él sitúa el problema en los esquemas de valoración. Y se coloca frente a otro problema dentro de esa misma línea; el de la categoría de género: “Esto tiene que ver, por un lado, con los materiales a historiar y, por otro, con la revisión o el cuestionamiento, según lo amerite, del canon y la teoría de los géneros. En relación al canon, es decir, el de los modelos a seguir, no es que deban ser cambiados por decreto, ya que es la práctica la que en estos casos induce los cambios. Sí creo, que debe estarse anuente a ampliar la concepción de estos modelos”⁶⁸⁴.

También ofrece a consideración un hecho importante: la situación de quién valora lo que debe ser considerado literatura, tema relacionado con el problema de la recepción. Con relación a este tema sostiene que la posición de

⁶⁸³ El autor menciona los siguientes: “Historia de las ideas en Centro América (Láscaris, 1982), donde por cierto hay una muy buena descripción geográfica de nuestro hábitat; Cultural de la América Indígena, Mesoamérica y América Central (Haberland, 1974); Mirada sobre América Latina (Monteforte Toledo, 1975), donde hay un interesante ensayo sobre el papel de los intelectuales en Centroamérica; Caciques heroicos de Centroamérica (Guerrero/Soriano de Guerrero, 1982); Protestantismo y procesos sociales en Centroamérica (Samandú, 1990); uno de los más curiosos: Neurosis en la literatura centroamericana (Córdoba, 1942). En los caminos de la unidad centroamericana (Bonilla, 1973), además de una cantidad bastante amplia de artículos, antologías de la poesía y la narrativa corta, así como un Diccionario de escritores centroamericanos (Arellano, 1997)”. GALICH, F: “Prolegómenos para una Historia de las literaturas Centroamericanas”, Ed. Universidad Politécnica (Managua), en: <<http://www.literaturaguatemalteca.org/fgalich.htm>>, (consulta el 19 de agosto de 2011).

⁶⁸⁴ IBID.

Rogachevsky, resulta provocativa pues abre las puertas a una consideración más amplia para un estudio menos eurocéntrico de la literatura centroamericana.

“Mi punto de vista operativo sobre la definición de lo literario es que dentro de este concepto se incluye toda creación de tipo lingüístico que una sociedad determinada, o en verdad que ciertos grupos dentro de ésta elevan a un puesto privilegiado que sirve para expresar los ideales de un proyecto social que se resuelve en torno a las estructuras hegemónicas. En otras palabras, lo literario puede incluir tanto lo que da voz a los ideales de un grupo que ya es dominante, como las expresiones de grupos que están lidiando para encontrar un espacio dentro de lo hegemónico”⁶⁸⁵.

Desde estas consideraciones, vamos a situarnos en los estudios que han historiado y dado cuenta de ese fenómeno escurridizo llamado: literatura centroamericana.

En su artículo: *La literatura colonial en Centroamérica*⁶⁸⁶, José Eduardo Arellano nos informa de que el primer manual de Literatura Hispano-Americana fue el del jesuita Manuel Poncelli, publicado en 1896. Coincidió con la publicación de la obra cumbre de la renovación modernista: *Prosas profanas* de Rubén Darío. Éste había publicado un ensayo en 1888 en el que ofrecía la primera visión de conjunto sobre la literatura de la región y le había dado una alta ponderación a la literatura de Centroamérica. Su escrito fue usado de fuente para la elaboración de: *Antología de poetas hispanoamericanos*, realizada por el crítico e historiador español, Marcelino Menéndez Pelayo y publicada en 1892.

En dichos textos se valoraba la labor literaria de cuatro escritores centroamericanos de finales de la época colonial: José Batres Montufar, autor de *Tradiciones de Guatemala*, Juan Diéguez y su hermano Manuel; y el dominio lingüístico del autor de *Cuestiones filológicas*, Antonio José de Irisarri.

⁶⁸⁵ ROGACHEVSKY (1994), cit. por GALICH, Franz: “Prolegómenos para una Historia de las literaturas Centroamericanas”, p. 2.

⁶⁸⁶ Cf. ARELLANO, J. E: “La literatura colonial en Centroamérica”, en La literatura Centroamericana, Memoria del Primer Congreso Internacional de Literatura Centroamericana. Granada, (Nicaragua), Ed. INC; y The Florida State University, 1993, p. 37, 42.

Estos fueron los cuatro literatos que Poncelli incorporó en su manual, pero olvidó la magnífica obra *La Rusticatio Mexicana*, del jesuita Rafael Landivar, considerado por Luís Cardoza y Aragón, el primer poeta americano.

De los 131 escritores identificados y estudiados, de la época, sólo 15 fueron poetas, lo que Menéndez Pelayo consideró un escaso número para tres siglos, tomando en cuenta que algunos no eran más que versificadores de circunstancias. Según refiere Arellano, Martínez Pelayo no se entusiasmó gran cosa con la literatura producida en el Reino de Guatemala, hoy Centroamérica. Sin embargo, Arellano identifica, en ese período, una producción literaria más amplia, que clasifica en seis grupos:

- a) Eclesiástica, patrimonio de la “república de los criollos”, que interpretaba la realidad desde los valores religiosos del colonialismo. Era la síntesis más acabada del sistema de explotación; muy abundante, pero de escasos valores estéticos.
- b) De sometimiento. Se limitaba a expresar el orden sociopolítico dominante, se proyectaba sobre las masas indígenas, con el fin de cambiar su mentalidad, a través de frecuentes campañas de teatro misionero.
- c) De protesta, de la más remota esencia prehispánica, brotó en la última provincia (la actual Nicaragua), un ejemplo único de literatura popular anticolonial: la comedia el náhuatl-español o *Güegüense*.
- d) Panegírica y al servicio del poder monárquico, desprendida de la eclesiástica, comenzó a incrementarse al declinar el sistema colonial. Tenía como objetivo exaltar la fidelidad a la corona con todo el esplendor posible. Un representante fue F. de Fuentes y Guzmán, a quien ya hemos hecho referencia por su obra *La Recordación Florida*.
- e) Perseguida. Diametralmente opuesta a la anterior, surge contra el servilismo de la panegírica. Uno de sus representantes fue Simón Bergaño y Villegas. Se difundió a través de composiciones o libelos “hieráticos”, tanto políticos como religiosos. Era producto de la crisis colonial y lo expresaba. En 1762 habían introducido: *La cartilla moderna para entrar a la moda*, que había sido recogida por el Santo Oficio.

- f) De afirmación criolla. Fue la literatura por antonomasia de la época. Reflejaba el verdadero espíritu colonial. Sus máximas expresiones fueron: *La Recordación Florida*, y la *Rusticatio Mexicana* de Landivar.

Por su importancia con nuestro discurso, nos detendremos en la literatura romántica. Recordemos que el romanticismo emerge como respuesta cultural a los cambios generados en Europa, por la nueva sociedad industrial. Lo que supuso una serie de interrogantes con el afán de responder, por un lado a la crisis intelectual provocada por las contradicciones de la modernidad. Es decir la búsqueda de la coherencia entre el mundo interno y el externo, que los condujo a la pregunta: ¿Dónde encontrar y cómo justificar el sentido de las acciones sobre el mundo?

Por otro lado, a una revolución de la conciencia y a la expresión de las necesidades, cosmovisión y estilo de vida del nuevo mundo. Ya veíamos, en el capítulo dos, con José Gavilán, que por supuesto, la sensibilidad y el tiempo han de estar sometidas a las imposiciones de la razón, al reino de lo necesario y de lo eterno, pero la razón ya no tiene fuerzas para emprender nuevas aventuras ni para enfrentar a la realidad que la reclama, sino que solo se complace en mirarse a sí misma⁶⁸⁷. Situación que condujo a una revolución en consonancia a las transformaciones sociopolíticas económicas demandadas.

Ese nuevo grupo de intelectuales inquietos se refugiaran en esa subjetividad que busca en otro ámbito la respuesta a su desasosiego espiritual. Es así que descubren que hay otros ámbitos de la naturaleza humana a los que acogerse. Deviene una nueva cultura de esa insatisfacción del sujeto herido, y en la necesidad, condicionada por la lógica de la sociedad industrial, de construir un nuevo orden político, desde las ideas liberales.

Esa nueva cultura irrumpe acogiendo en su interior esos cambios, en una revolución estética que se ha llamado romanticismo. Por tanto, se constituye en un fértil útero que propicia, el nuevo sujeto, que necesitaba el nuevo mundo, en el cual el Estado-nación dirige y facilita el desarrollo de la sociedad industrial, que empuja la nueva cultura. Asistimos en el emerger de esa nueva sensibilidad, a un desfile de personajes del pueblo con sus vidas y conflictos. Seres temerarios, extraviados, exaltados, irreverentes, o melancólicos,

⁶⁸⁷ Cf. infra capítulo II.

desesperados, enfermizos, en rebeldía contra la autoridad, y todo aquello considerado por el neoclasicismo fuente de mal gusto encuentra un lugar y un nuevo público que se ve representado.

La estética romántica, se extiende por Europa y América, con un núcleo común que se aviene según el momento y situación de cada región. No es el espacio para a hondar en la estética romántica, pero hemos rememorado sus rasgos como pensamiento y como cultura. Ahora enumeraremos los rasgos de la versión americana; con el fin de operar con un marco de comparación en relación a la estética modernista que emergerá de América Latina. Resumidamente el romanticismo literario americano se distinguió por:

- a) Gusto por la exaltación de lo popular, personajes, costumbres y actitudes.
- b) Localismo americano. Se centran en expresar el alma de lo propio a partir de lo local de su naturaleza, geografía, héroes, cultura y temas nacionales.
- c) Subjetivismo. Como es característico del romanticismo, el yo del escritor emana libre en la obra abriéndose paso como un interlocutor válido.
- d) Predominio de actitudes emocionales cargadas de sentimiento de las acciones, reacciones y actitudes de los personajes. La atmósfera general que domina en las obras es el sentimiento de la exaltación de lo propio, de la legalización de las acciones: el protagonista en su libertad, derechos y consecuencias de las mismas.
- e) Ausencia de esquemas preestablecidos, libertad de creatividad, ruptura de normas clásicas, y sustentación en su genio creador. La originalidad y novedad, es la nota que predomina en el estilo literario, expresando de esta manera la libertad de creación.

Los sentimientos exaltados enfatizan en el amor, llevado a lo sublime; el sentimiento religioso, la divinidad está asociado al hombre y a su entorno. La naturaleza, como expresión de identidad y carácter, se personifica, expresando estados de ánimo. El ser de los personajes, en complicidad, se funden uno en el otro; la mujer cuya presencia produce sentimientos radicales y opuestos, resulta una heroína que salta sobre los convencionalismos y se arriesga por el

amor o el odio. El paisaje se personifica, el tema político y el amor es el asunto y motivo de las acciones,

El romanticismo se cultivó en América con desfase en relación al resto de Europa, La historia literaria recoge de común acuerdo su aparición vinculada a los valores liberales y fundacionales de la nación. Ubican su presencia con la publicación de la obra: *La Cautiva*, del Argentino Esteban Echeverría: El devenir del romanticismo respondió a las particularidades de la región y a los intereses del proyecto político liberal; lo que le confirió rasgos propios que lo diferenciaron del su vertiente europea.

Puestas las acotaciones y el sucinto acercamiento al romanticismo latinoamericano, procedemos a dar cuenta de lo que fue considerado como período romántico centroamericano. Éste no coincide con la época de apogeo europeo, ni tampoco produce una transición mecánica hacia el simbolismo y el realismo, contrario a Europa, acontece una curiosa originalidad: el Modernismo y junto a él una producción difícil de situar dentro del esquema europeo.

En el caso de Centroamérica el romanticismo llegó tarde y montó plaza de permanencia intermitente en la región, dado que sus presupuestos encajaban y se retroalimentaban con las condiciones y utopías independentistas y luego, por el bogar a la deriva del proyecto, que no daba señales de llegar a puerto. Para el caso salvadoreño, según el canon literario establecido por Toruño, y Gallegos Valdés, en 1870, la literatura salvadoreña, como literatura nacional aún no había despegado, y era un proyecto pendiente. Pese a ello, se generó un círculo literario alrededor de la figura de Fernando Velarde. De los productos literarios de dicho grupo se tiene poca noticia.

No obstante, la influencia del romanticismo caló, y se ve presente, muchas décadas más tarde, en el uso de principios estéticos que han servido para definir lo literario. Tal es el caso de los criterios utilizados por uno de los fundadores de la historia literaria de El Salvador: Juan Felipe Toruño quien, a Juicio de Zavala, elabora en 1958 su *Desarrollo literario de El Salvador* desde cánones liberales y románticos.

Magda Zavala, al estudiar la construcción de la historia literaria de América Central, sostiene que Toruño la elabora, con cuño liberal, ajustándola a la cronología de la historia sociopolítica hasta finales del siglo XIX. Así

también los criterios jerárquicos con los que trabaja, lo lleva a clasificar a los autores en mayores y menores. De este modo opera en él el paradigma estético romántico que distingue el genio creador de los autores secundarios.⁶⁸⁸

El romanticismo penetra como esquema estético, desde el cual opera la producción de la literaria, su crítica y recepción en diferentes períodos. Así, lo encontramos presente en escritores y productos literarios en diferentes épocas. De modo que, los estilos y movimiento literarios no se encuentran en estado químicamente puros, sino fusionados, produciendo unas variaciones que aparecen y desaparecen en diferentes períodos históricos, que difícilmente encajan en los esquemas históricos y clasificaciones por género, como ya lo advertimos antes. Acerquémonos, pues a la producción literaria de la región, en su debut como proyecto políticamente independiente.

La nación más precoz en avanzar hacia la fundación de una literatura nacional, que contaba con una tradición anterior fue Guatemala. En los años previos a la independencia asistimos a una actividad cultural secular en la región Centroamericana, que tiene su foco en la región de Santiago de Guatemala. Donde se encuentra el centro de estudios más importante y antiguo de la región; la Universidad de San Carlos de Borromeo. Dicha actividad cultural incluye reuniones de criollos educados que discuten en torno a las ideas de la ilustración. El interés da origen al desarrollo de una literatura de tinte político, propagandístico y doctrinal, escrita en prosa y destinada a la oratoria. Un ejemplo de tales productos son las cartas y poemas laudatorios a la muerte de Francisco Morazán, posteriores a la independencia.

Esta temprana producción se explica porque Guatemala fue el centro político, económico y cultural de la zona. Contaba ya con instituciones educativas y culturales, antes de la independencia y con una rica clase criolla. Era sede del gobierno pues había sido la Capitanía General durante la colonia. En las primeras décadas de la independencia produce una literatura que funda la tradición novelística de la región; a diferencia de El Salvador donde el género novelístico es tardío. Esta nueva producción, pese a intentar independizarse de la influencia española, continuó recibiendo significativas influencias europeas.

⁶⁸⁸ Véase este análisis en ZAVALA, M: "*La historia literaria en América Central*", en *La literatura Centroamericana, visiones y revisiones*", Ed. Instituto Nicaragüense de Cultura y The Florida State University, USA, 1994, Págs. 43, 58.

Entre los escritores de esta época, la historiografía destaca las figuras de Rafael Landivar, María Josefa García Granados y José Batres Montufar (conocido simplemente como "Pepe Batres"). Juntos escribieron el "Sermón para José María Castilla", obra que resultó escandalosa en la época. A García Granados se le atribuye la autoría del poema "Yo pienso en ti", uno de los más conocidos de la literatura guatemalteca. La novela emerge en la segunda mitad del siglo XIX, merced al trabajo de José Milla y Vidaurre, considerado como el "padre de la novela guatemalteca", quien firmó algunas de sus obras con el seudónimo de "Salomé Jil", anagrama de su nombre. Entre sus obras destacan *La hija del Adelantado* de 1866, *Los Nazarenos*, *El visitador* y *El libro sin nombre*.

La literatura costarricense es más tardía y se reconoce a la primera generación a partir de 1880, con la llamada: generación del Olimpo. El caso de Nicaragua es el más extraordinario. Emerge, al parecer, de un mundo analfabeto, la figura portentosa de Rubén Darío, quien siendo un adolescente viaja a El Salvador (1867), donde conoce a Francisco Gavidia, y se interesa en el proyecto del joven Gavidia, (1864), de estudiar la poesía simbolista francesa. Proyecto que dará como fruto el surgimiento de un movimiento de renovación literaria que aleteaba en el entorno: Modernismo.

En el caso de Honduras, se asiste a una tradición literaria que se remonta a los finales del siglo XIX. Su literatura cuenta en su haber con poetas, novelistas y narradores de notable valor literario. Destacan escritores como el caudillo José Trinidad Reyes, José Cecilio del Valle, considerado un ideólogo de la nación hondureña. Froylán Turcios, el poeta modernista Juan Ramón Molina, y Lucía Gamero (1873-1964) considerada la novelista más relevante del romanticismo Hondureño, con la novela *Prisión Verde*. También es destacable la labor del polígrafo e historiador de trayectoria continental, Rafael Heliodoro Valle (1891-1959). Para Randazzo, Honduras ha sido tierra de poetas, un rasgo que es común a la literatura salvadoreña, y de toda Centroamérica.

No debemos olvidar la rica tradición literaria prehispánica de la región: El Popol Vuh, el Rabinal Achí, el Memorial de Sololá, el libro de los Katunes, el Güegüence, entre otros. Textos que no eran considerados como parte de la

tradición literaria por las élites criollas, pero que van a nutrir la nueva literatura. En la literatura salvadoreña, fue Gavidia uno de los estudiosos de tal producción marginada, al interesarse por el pensamiento de las culturas nativas. Con ello inicia una labor de des-ocultamiento de esas culturas y su riqueza literaria. Lo que acontece en el marco de una sociedad que no solo despreciaba el componente indígena sino que llegó a considerarlo una amenaza nacional.

Como antecedentes coloniales de la zona, no encontramos una tradición previa de gran valor literario, pero tampoco ausencia absoluta del cultivo literario. Lo que hoy comprende el territorio salvadoreño se encontraba aislado de los centros de cultura. Sí se había cultivado el arte nativo, se mantenía encubierto o ignorado, y lo “occidental” había sido cultivado por grupos privilegiados y de forma esporádica. Una de las pocas evidencias disponibles, es el caso de Juan de Meztanza, un peninsular que estuvo a cargo, entre 1585 y 1589 de la Alcaldía Mayor de Sonsonate, territorio náhuatl. La labor es mencionada en “El Viaje al Parnaso” de Miguel de Cervantes.

Investigaciones posteriores realizadas por Carlos Velis, estudioso de la historia del teatro en El Salvador y Pedro Escalante, historiador salvadoreño, demuestran que en los años de la Colonia hubo una importante actividad teatral. Ésta formaba parte imprescindible del entretenimiento popular en las festividades de los asentamientos de importancia y, como hemos visto, era promovida por la iglesia. Durante estas fiestas se representaban piezas de tema religioso o comedias de propósito educativo y doctrinario. E incluso se representaba la creación del origen americano según las versiones indígenas.

También hubo muestra de literatura religiosa, dirigida a un público lector mucho más reducido y selecto. Se han encontrado muestras de obras de carácter piadoso y hagiográfico, tratados teológicos, escritos religiosos nacidos en el país, pero publicados muchas veces en Europa. Como el caso de Juan Antonio Arias, jesuita nacido en Santa Ana. O el Padre Bartolomé Cañas y otras personalidades de origen peninsular o criollo. Fuera de esta temática está el manual para la producción del añil, de Juan de Dios del Cid. Éste fabricó de

propia cuenta una rudimentaria imprenta para poder publicar su obra.⁶⁸⁹

En el ámbito salvadoreño, posterior a la independencia; se pueden mencionar los casos de la Homilía del Padre Manuel Aguilar, en la que proclama el derecho a la insurrección de los pueblos oprimidos. La oratoria de Simeón Cañas reclamando la liberación de los esclavos. La oratoria y prosa forense de Isidro Menéndez, autor de gran parte de la legislación salvadoreña. Y la *Tragedia de Morazán* de Francisco Días. Como puede verse la cuestión estética no era asunto que ocupara a estos primeros letrados. Se trataba de una ocupación, no de oficio, sino de ocasión y con intención política.

Tres habían sido, hasta ese momento, los temas de la literatura: político, religioso y legal, y la intención doctrinaria y apologética en estilo prosaico destinado a la oratoria o la información. Y eso era todo lo que había. No se había gestado proyectos culturales, ni políticas educativas que proveyeran de un público lector, ni de imprentas, mucho menos editoriales. Ningún foco de difusión cultural de Estado, pues realmente apenas podía sostenerse a sí mismo. Hemos visto que ello solo acontece hasta 1842 y de forma debilitada e inestable, hasta el triunfo de los liberales y la instauración del régimen económico cafetalero.

Gavidia llega al mundo en un momento de cambios y nuevas necesidades, como la de consolidar al Estado y legitimar y poner en marcha una nación. La última década del siglo XIX comienza a organizarse una nación bajo el signo de un proyecto liberal liderado por una élite que no podía concebir una nación multicultural. Era un proyecto desde los intereses económicos de los criollos. Pero aquel pequeño grupo de intelectuales, que comenzó a aglutinarse en torno a la recién fundada Universidad Nacional, le irá dando forma cultural a la nación incipiente. Este será el núcleo intelectual que se encontrará Gavidia al emigrar a la capital con el deseo de iniciar estudios universitarios.

En cuanto a la idea de una literatura romántica en El Salvador ésta se liga a la presencia del español Fernando Velarde, quien radicó en el país en la década de 1870, época en la cual comienza a despuntar la primera generación literaria. Ésta, ciertamente, da comienzo alentada por los aires románticos, pero

⁶⁸⁹ Cf. ROQUE, BALDOVINOS, R.(Coord.): p. 387.

pronto los abandona. No existe y no puede hablarse con propiedad de una verdadera generación romántica salvadoreña. Afirmarlo es querer ver lo que no hay, a fin de complacer un sistema de periodización europea, que no se corresponde con la situación de El Salvador, por sus propias y particulares circunstancias.

Se sabe que el poeta Fernando Valverde logró influir en un grupo de jóvenes cultos de la época, provocando el surgimiento de un cultivo poético, el cual desarrolló una poesía de raíz romántica: “Fruto de ese magisterio había sido la producción de una obra poética profundamente influida por un romanticismo de cuño ibérico, es decir retórico y folklorista. A este romanticismo se suelen asociar los nombres de Juan José Cañas (1826-1918), autor de la letra del himno nacional, Rafael Cabrera, Dolores Arias, Antonio Guevara Valdés, Isaac Ruiz Araujo y otros”⁶⁹⁰.

Por tanto, debe matizarse la afirmación de la existencia de un periodo romántico salvadoreño, ya que hacerlo es más un imaginario literario forzado por el canon. Pero puede hablarse de textos influenciados por el mismo, en la labor literaria de aquel incipiente grupo de interesados por la cultura, como en diferentes momentos del desarrollo de la crítica y literatura salvadoreña.

Desde sus inicios, la literatura que se gesta en el país muestra esos rasgos que ya hemos descrito; fusionaba en su particular situación, diferentes corrientes, abriéndose paso y respondiendo a las circunstancias particulares. Por esta razón, para los rieles del tren histórico europeo, tal literatura, se ofrece desfasada, tardía, moviéndose en otras dinámicas y estilos marginales⁶⁹¹.

Así, la literatura salvadoreña ofrece un cuadro en el que se torna difícil organizar la producción en grupos generacionales o modelos periódicos, tal como ocurre en otros lugares; y tal como es habitual en la historiografía literarias. Permanece, así, al margen de la realidad mundial, pues el norte de su expresar está marcado por una realidad marginal, de la cual sus artistas debían realizar un ejercicio de comprensión y superación de los propios esquemas ideológicos que deformaban la conciencia de la región.

Así pues, la literatura autóctona no es comparable con los parámetros de

⁶⁹⁰ ROQUE BALDOVINOS, R: *Enciclopedia de El Salvador*, P. 394.

⁶⁹¹ Hacemos referencia aquí a lo ya expuesto por Rafael Lara Martínez sobre el carácter marginal de la literatura Centroamericana, y de otros estudios que expondremos más adelante.

las otras regiones. La primera misión de los forjadores del pensamiento salvadoreño, era, en primer lugar, comprender su realidad y superar la conciencia obrada por la historia, para reinventarse la nación de la cual ser literatura nacional.

Por eso vemos ejercicios que delatan la búsqueda de una voz propia. Es decir, producir un pensar vertido en formas que expresen una voluntad de ser y de autocomprenderse. En el caso de Francisco Gavidia ese quehacer logra producir a un pensador humanista que se ajusta a su circunstancia y tradición. Marcelino Agís lo expresa en la siguiente relectura de Ortega:

“A ‘circunstancia’, velaí un concepto no que podemos incluír non só as coordenadas espazo-temporais do creador e da creación senón tamén as mediacións e condicionamentos que nos abranquen e asombran: á tradición da que partimos, a lingua na que pensamos, o xénero da nosa escrita ou as metáforas que humanizan o noso discurso. Mais a circunstancia xurde na filosofía de Ortega non só para ser asumida responsablemente senón tamén para ser transcendida”⁶⁹².

Como veremos, el acto de fundación de lo que podemos llamar “literatura nacional”, en donde se ubica a Gavidia, se hace visible desde una apropiación del idioma, una revolución en la expresión literaria que le inyectó una dosis de vigor. Era un acto de personalización que, a diferencia de otros aspectos culturales, experimentados como préstamo occidental, se formaría creando una expresión con la cual identificarse y enorgullecerse. Se trataba de transformar la expresión literaria, haciéndola propia para hablar desde América.

Por otro lado, el giro se iría decantando en varias voces, luego se fortalecería aquella voz que asumía una opción política radicalmente opuesta, marcada, ya no solo por el afán de renovación de la expresión lingüística, sino como reclamación de un nuevo receptor, un nuevo público y por ende un nuevo proyecto político. La renovación literaria se orienta, pues, a otra misión: enunciar y denunciar la realidad, como función primera, un paso en la trascendencia de la conciencia obrada por la historia. Lo que dio origen a una

⁶⁹² AGÍS VILLASVERDE, M: “A filosofía: entre o ‘Universal’ e o ‘Concreto’”, en: BARCIA GONZÁLEZ, Javier (ed.): *Fidelidade á Terra. Estudos dedicados ó profesor Xosé Luís Barreiro Barreiro*; Ed. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela 2011, p. 89.

corriente rica y abundante de literatura de protesta y de compromiso social. En paralelo, también florece una corriente que se mantendrá dentro de los cánones de expresión de los fundadores, e incluso, aparentemente al margen de toda corriente en boga, estética o política. El calado del pensamiento de esos estilos es aún una tarea pendiente.

Este contexto que hemos reconstruido sucintamente se corresponde, en términos generales, con la atmósfera cultural de Gavidia. Veremos cómo el pensamiento de Gavidia crea una síntesis original que dialoga con la nueva estética que se va consolidando en El Salvador desde la segunda década de los años veinte del siglo pasado. Si bien, el pensamiento y la estética de Gavidia no pueden disociarse de la situación literaria de Centroamérica, tampoco es un reflejo mecánico de la misma, o como se ha dicho un escape marginal.

Acá vale preguntarnos, entonces, de qué tradición se alimentó el grupo de los pioneros de la literatura nacional. En particular Gavidia, a quien situamos como vector que atraviesa lo que hemos llamado los tres momentos de la fundación del pensamiento y literatura salvadoreña: pioneros, fundadores y clásicos.

Tras este recorrido podemos preguntarnos si Gavidia venía de una fuente literaria enclavada en una tradición cultivada en la región. En mi opinión la respuesta es negativa de ahí que los interrogantes sobre su posición aumentan: ¿cuál fue la entraña intelectual que lo nutrió?, ¿cuál su preocupación fundamental?, ¿es Gavidia un nacionalista? ¿Puede ser considerado un filósofo? Dicho de otro modo, ¿existe un pensamiento filosófico sustentando su mundo literario, o su mundo literario es la fuente de un pensamiento filosófico?, ¿fue capaz de trascender la conciencia obrada por la historia, y producir una utopía crítica de la nación? No debemos perder de vista estas preguntas que nos guían, pues están ligadas con la intención de su labor literaria. Tal vez, el virtuosismo que perseguía y su afán de dominar el saber occidental, respondía a intenciones de índole utópico-políticas y ético-pedagógicas. Debemos ir resolviendo estos interrogantes para comprender la obra gavidiana.

Desde esta perspectiva hay que entender su afán de dominar las lenguas

fundamentales de Occidente, el saber clásico y las ideas políticas republicanas y parlamentarias, desde las cuales él había visto nacer las naciones francesa, alemana y estadounidense. Pero, como lo había observado tantas veces, la raíz debía ser nativa, la matriz desde donde todo el saber occidental debía ser leído y dialogado, era la fuente de la cultura original. Por ello también acudió a formarse, con el mismo ahínco en el saber precolombino de los pueblos mayas y nahuas.

Entrado el nuevo siglo, una generación de escritores comienza a configurarse; animados por los cambios, el auge económico, la agudización de los problemas, el lapso de estabilidad política que se experimenta, el incremento de un mínimo público lector, paralelo al emerger de la dinámica literaria de la región y la visión de beneplácito que la nueva dirigencia política daba a los poetas.

Estamos ante una serie de factores estimulantes. Las clases poderosas disponen de tiempo libre, las guerras habían cesado y repuntaba la estabilidad política interna en la región. Ese intersticio de bonanza económica, permitirá a las élites vivir con el estilo moderno de una clase acomodada que ya puede respirar, pues las pugnas e intrigas políticas intra-clase se asientan. Esto les permitirá interesarse por la actividad intelectual, como entretenimiento y figuración. Veamos un recorrido rápido por las figuras que emergen y son coetáneos de Gavidia.

Vicente Acosta, inicialmente atraído por el romanticismo y que luego se decantó por el modernismo. Nació el 24 de julio de 1867, y murió en Tegucigalpa, el 24 de julio de 1908. En su corta vida, ejerció la docencia y se involucró activamente en la política del país. Lo que lo llevó al exilio durante el Golpe de Estado de los hermanos Carlos y Antonio Ezeta en 1890. Publicó en diarios y revistas de la época, entre ellos el *Diario del Salvador*, *La juventud Salvadoreña*, *La república de Centroamérica*, *El Fígaro*, etc. Formó parte, además, de la plana periodística del periódico *La Unión*, escribiendo bajo el seudónimo Flirt. Iniciado el nuevo siglo fue director y fundador del periódico *La Quincena*, un importante medio de difusión científico-cultural. En él participó Francisco Gavidia, así como otras personalidades del ámbito intelectual, entre otros: el historiador Santiago I. Barberena y Calixto Velado Acosta.

Calixto Velado⁶⁹³, nació en Izalco en 1855, tuvo una notable actividad en las letras de finales de siglo. Desempeñó cargos públicos en las administraciones de los gobiernos de la época. Fue poeta y traductor, banquero, agricultor. Estudió en Estados Unidos y ejerció, a su regreso, en el ámbito público, ostentando el cargo de tesorero general de la República; presidente de la Cámara de Comercio, de la Comisión Monetaria y de la compañía de seguros la Centroamericana.

Víctor Jerez, abogado e historiador, rector honorario de la Universidad, inició con sus trabajos históricos el movimiento que reivindicaba la memoria de los próceres. Fue miembro de la Directiva de la Academia de Historia en El Salvador, fundada en 1922, la cual, hasta 1957 tenía un espacio asignado en la Universidad al igual que la Academia de la Lengua⁶⁹⁴.

Vemos, pues, que ya se había comenzado a gestar una dinámica literaria que alimentará una matriz que crecerá, irónicamente, en proporción más rápida que el desarrollo de la nación, y cuyos productores mantendrán una relación compleja con la orientación política-económica del Estado. Para comprender mejor esta atmósfera, resulta interesante la investigación realizada por, Gregorio Bello Suazo sobre el despliegue cultural que se generó desde que la Universidad de El Salvador comenzó sus labores, ya que ofrecía un espacio de reunión, intercambio y estímulo, del que hasta ese momento se había carecido.

Vamos ahora a situarnos en la producción literaria salvadoreña vinculada al modernismo, y nos detendremos con más detalle en él, tanto por su importancia literaria, como por los vínculos de Gavidia con dicho movimiento.

3. La literatura en El Salvador: el modernismo y su renovación

¿Cuándo se inicia el modernismo? Si nos situamos en lo que la crítica considera la irrupción de una nueva estética, de una nueva formalidad de la expresión poética, al aparecer podemos rastrear su origen con la publicación de *Azul*, de Rubén Darío.

⁶⁹³ Tomado de. <<http://www.menbiografias.com>>, (consulta el 22 de agosto de 2011).

⁶⁹⁴ Cf. Tomado de BELLO; SUAZO, Gregorio: "Los estudios Históricos de la Universidad de El Salvador; anuario del San Salvador", V Congreso Centroamericano de Historia 18-21 de julio de 2000, Ed. Universidad de El Salvador. UES, San Salvador, p. 7.

Pero, sabemos que la consolidación del modernismo como fenómeno literario resultó de un trabajo colectivo. No obstante, podemos seguirlo hasta una casa de San Salvador en la década de los ochenta, en donde se dieron cita dos jóvenes centroamericanos, interesados en buscar una nueva forma de apropiarse del idioma para expresar como sentían y querían su mundo. Descubrirán, así, una novedad del decir, en el que la región que se sentía ignorada, relegada y hasta con un idioma que no le pertenecía, podrá elevarse y expresarse a su gusto.

Esos jóvenes sacerdotes de la lengua, imbuidos del espíritu renovador de la época, eran Francisco Gavidia y Rubén Darío. Con ellos, el verso castellano logra renovarse y adquirir nuevos brillos, tornándose agua cantarina que se deja domeñar, para volverse fuerza decidora de nuevos sonos y mecanismos de transgredir el lenguaje, llevándolo a su máximo poder ontológico y estético.

Para Gavidia, encontrar un lenguaje propio era un paso obligado en su necesidad existencial de comunicarse y dar su palabra en la historia, no para figurar, sino para llevar la palabra restauradora que la violencia ha roto. Sin embargo, la fase modernista será solo una etapa de su misión como aedo, la cual deja su marca en la nueva estética, pero en la que no se detendrá.

La nueva estética fue, desde un principio, una provocación, un reto, un ritual. “Un espíritu nuevo” como lo dijo Darío, al referirse al estilo que alentaba a los nuevos escritores, a quienes veía poseedores de una fuerza renovadora y positiva. Decantada de las fuentes románticas agotadas, buscan también una palabra nueva desde un espíritu libre. Esto significó la búsqueda de un modelo, desde el cual afectar de otra manera la expresión poética castiza. Gavidia venía trabajando desde hacía un tiempo en la idea de descubrir la forma de adaptar al verso castellano la estructura y modo de operar del verso alejandrino francés de la poesía de Paúl Verlaine, y los simbolistas franceses. El encuentro con Darío dio sus frutos en un afanoso trabajo de equipo, en el que se embebieron estudiando rigurosamente el verso francés. Era la manera de modernizar la expresión, y ponerla a la altura de los brillos del nuevo mundo, y del estilo de vida que se vivía en las naciones europeas, unas naciones que se imponían como el deber ser, el modelo de vida civilizada.

A ese nuevo mundo había que darle un lenguaje nuevo, capaz de

expresar su belleza, su confort, su novedad. El nuevo lenguaje era la ironía de una región que esperaba su espacio literario para hacerse vivible desde él. Los aires de renovación agitaban a todo el espíritu de las últimas décadas del siglo XIX. En menos de un siglo el mundo se había transformado a una velocidad que nunca se había experimentado. Ansias y necesidad de cambio eran el llevar y traer. Grandes urbes comenzaban a emerger y un nuevo estilo de vida marcaba el paso a seguir, lo rústico, fragoroso y prístino de la vida rural se cambiaba por el confort y el sofisticado nuevo estilo burgués, de las grandes ciudades.

La revolución industrial había transformado el concepto de trabajo y la relación laboral entre los hombres y los medios de producción. Una nueva conciencia humana emergía con las posibilidades que la ciencia abría y cerraba: el Estado aristocrático, la ilusión metafísica, los valores y las visiones del mundo antiguo llegaban a su fin. Una nueva ética se imponía, desde un nuevo modo de producción, cuyas necesidades quebraban el viejo orden ético, económico, social y político, con sus nuevas instituciones.

No obstante, toda la región hispanoamericana se encontraba atrasada con respecto a ese nuevo mundo. A nivel literario, las formas poéticas seguían ancladas a viejos esquemas y la expresión lingüística castiza parecía no dar de sí. Una visión crítica de la realidad predominaba en toda la atmósfera intelectual, luego de las filosofías de la sospecha, todo se volvía sospechoso y demandaba una crítica permanente y revisión constante.

Ese espíritu comenzó a cuajar con fuerza en Hispanoamérica, donde las novedades llegaban como buenas nuevas ajenas. Ya hemos visto que en España un grupo de intelectuales se planteaban la realidad de su nación con franca sinceridad y enfrentaban su atraso y necesidad de renovación, a quienes Azorín denominaría la generación del 98. Los reiterados fracasos de las regiones hispanoamericanas y la nueva amenaza venida de Norteamérica, habían provocado una reacción en sus incipientes intelectuales. Y para esta comunidad hermanada por el atraso y una historia compartida, resultaba evidente y dolorosa la diferencia entre el tren de la modernidad de la que emergían ciudades fulgurantes y la realidad de las regiones que aún no veían el amanecer de un nuevo día.

Los intelectuales hispanoamericanos tomaron como misión llevar esa modernidad a sus naciones, que distaban mucho de asemejarse al modelo, y se les antojaban remedos pobres. Para expresar lo nuevo, había que encontrarse una fórmula y una forma de expresar lo que se era, se aspiraba y podía ser. Tal misión demandaba encontrar un lenguaje capaz de dar cuenta de ese desafío existencial. Atinar con una expresión renovada capaz de estar a la altura de los cambios y poder hablar con el lenguaje del progreso.

Cuando en 1888 se publica la colección de poemas del joven poeta Rubén Darío, bajo el título de "Azul", su belleza fue reconocida como el resultado de una renovación lingüística de las formas de expresión poética, el oxígeno que la poesía castellana estaba necesitando. Aquellos intelectuales pronto se sumaron a la novedad de aquel logro de la modernidad, que había conseguido una profunda renovación lingüística, descubriendo las nuevas posibilidades expresivas del castellano, en la fusión de estructuras gramaticales de otras lenguas para producir nuevos ritmos, y recursos expresivos de magnífico valor.

Los escritores españoles recibieron con entusiasmo el trabajo de Darío, le concedieron el gran reconocimiento y vieron en su obra la renovación tan deseada. Escritores de la generación del 98 que asumieron la novedad embarcándose en su enriquecimiento y experimentado con las nuevas posibilidades que desde esa invención se abría a la expresión literaria. Pronto fue pólvora encendida que explotó en todas las regiones de Hispanoamérica, generando un movimiento desde una nueva estética que se fue construyendo en colectivo, en complicidad literaria. Con lo que contribuyeron a una conciencia de una comunidad cultural entre las ex colonias y la ex metrópoli. El reconocimiento de las élites intelectuales hispanas, respecto al valor de los escritores hispanoamericanos propiciaba un acercamiento entre la comunidad intelectual, bajo el signo de una nueva condición: una comunidad de iguales.

Moderno era ser civilizado, y eso era lo que gritaban en cada verso. Civilizado era la ontología que Occidente les negaba, por ser diferentes y exóticos. Rubén Darío lo expresa de la siguiente manera:

“Es algo formidable que vio la vieja raza:
robusto tronco de árbol al hombro de un campeón
salvaje y aguerrido, cuya fornida maza
blandiera el brazo de Hércules, o el brazo de Sansón”

Fragmento de *Caupolicán* de R. Darío.

O en este otro poema de Rubén Darío dedicado a Francisco Gavidia:

“Prometeo le admira cuando grita:
¡Ah!... y alguien interpela:- ¡Prometeo!
¡Esas son palabra de los dioses!
Aquiles le refiere sus hazañas:
Francesca le confía sus amores,
Y Gwinplaine le sonríe con sonrisa
Monstruosa y que además aterroriza
Gran poeta es Gavidia. Este volumen
hoy lo presenta ante el inmenso campo
de la crítica, y dale nombre y fama
grandes y merecidos. Que veamos
otros libros y otros
como éste que admiramos. Yo le envié
al amigo un saludo con afecto
al par que orgullo, y al autor glorioso
la admiración y aplauso de mi patria,
que se siente también, como la suya,
honrada y satisfecha por el triunfo
de un centroamericano...”

Este nuevo hombre, al que también aspirará Gavidia; atisba un ansia de trascender histórico que reclama la unificación de la especie, en una ontología universal que integre en una sola conciencia, donde habite lo múltiple en armonía. Esa integración armoniosa, se expresa en la sinfonía musical de los versos modernistas, elevándose a lo universal. El Modernismo ha sido

nombrado "rebeldía de soñadores". Federico de Onís lo ha definido como "la forma hispánica de la crisis universal y del espíritu que inicia hacia 1885 la disolución del siglo XIX"⁶⁹⁵. Era un acto sacrílego de irreverencia rebelde, desde aquellos versos gallardos, para recuperar lo sagrado de la poesía en su estado de desnudez total, íntima, vulnerable y a la vez poderosa en su universalidad y poder integrador de la totalidad y portadora de la verdad. Esta misión es a la que aspira Gavidia más allá de estilos, y más acá del atisbo de la inauguración de una nueva ontología. Gavidia, como el espíritu modernista, camina en busca de ese nuevo "ser", a cuya construcción, se debe y puede la poesía contribuir. Pero, él no se detiene y consume en el modernismo, el caminará más allá de todo movimiento literario, para dirigirse al abismo de la poesía en su dar que pensar.

Y se quitó la túnica,
y apareció desnuda toda...
¡Oh, pasión de mi vida, poesía,
desnuda para siempre!

Juan Ramón Jiménez

"Un gitano vende churros
Al socaire de un corral
Asoman flautistas, burros
Las orejas al bardal
Y en el corro de baturros
El gitano de los churros beatifican al criminal".

De *Garrote vil* de Ramón M^a del Valle Inclán.

"Aliento, potencia suma
Dicta con sagrados fueros
Esos divinos regueros
Que va dejando la pluma...
¿Luz!, la luz de la verdad
Que alumbre al humano enjambre.
Luz es pan ¡el pan del hambre
Que siente la humanidad!
Llor al sabio profundo
Que la alta misión se ha impuesto
De ir con su sagrado cesto
Saciando el hambre del mundo"
Francisco Gavidia.

⁶⁹⁵ Tomado de : *La Enciclopedia*, Tomo 13, Salvat Editores y El País, Madrid, 2003.

“Yo vengo de todas partes,
Y hacia todas partes voy:
Arte soy entre las artes,
En los montes, monte soy.
Yo he visto en la noche oscura
Llover sobre mi cabeza
Los rayos de lumbre pura
De la divina belleza.
Alas nacer vi en los hombros
De las mujeres hermosas:
Y salir de los escombros
Volando las mariposas”.

José Martí

Mucho se ha dicho del estilo modernista, lo cual ha estado sujeto al punto de observación de cada cambio de estilo y de paradigma de valoración. Así, se les ha atribuido un carácter revisionista, artificioso, poseedores de un estilo grandilocuente, no apto para las masas, pero, ¿era la masa el público de esta poesía? ¿Era esa la misión que se proponían, educar a la masa? O buscaban elevarse y arrogarse un reconocimiento y validez antropológica-cultural en el juzgado occidental que media el valer de los pueblos desde su condición, y demandaba subirse al tren de la modernidad, con el costo de renunciar a su mismidad, como precio del pasaje.

En todo caso, aún la poesía menos lograda, alcanzó con este movimiento, crear un público, que despertaba y disfrutaba el cauce de las sensaciones de la estética modernista. Si bien como sostiene Roberto Armijo, contribuyó a crear un gusto que luego sería un obstáculo para apreciar la poesía de Gavidia, dada a la reflexión y al hacer pensar: “Gavidia sentía el arrebató sensual; el requiebro exquisito de la poesía de Darío; pero sus ideas personales sobre la poesía eran otras”⁶⁹⁶.

La crisis española del sí mismo, al debatirse entre europeizarse o seguir siendo españoles y la identidad americana sin consolidarse debatiéndose entre ser ellos desde su multiculturalidad exótica o ser imitadores de europeos, eran un reto que afectaba la entraña misma de su identidad. Por ello, no debe

⁶⁹⁶ ARMIJO, R: “Francisco Gavidia, como el Sabio”, en *Revista Cultura*, No. 37, 1965 Ed. DGP, San Salvador, El Salvador.p.121.

extrañarnos que, de aquellas regiones menos privilegiadas, atrasadas, y con una mayoría iletrada, analfabeta, emergieran estas figuras y tal ideal estético.

Podemos, por el momento, conjeturar, que estos pioneros, no tenían por misión directa, educar a la población, pues no existían, siquiera los medios. La masa no eran su interlocutora directa, sino las clases dirigentes: aquellas a las que con su discurso había que deconstruirles la conciencia, reinventarlas, señalarles el camino. Esa era la siguiente misión, la de los precursores de la nación. La de ellos era, lograr con la expresión literaria la cabida de lo diverso, lo diferente, por ser como se es. Eso fue una de sus contribuciones a la construcción de la nación moderna: dar que pensar de otra manera; desde el puro placer de la palabra, abrir brecha a una nueva actitud ante la realidad y forjarse un espacio. Creemos que al respecto aún hay una tarea hermenéutica por desarrollar con la voz modernista. Nosotros sólo arrojaremos luz desde un minúsculo punto desde lo que acá nos ocupa.

Mientras se gana un sitio literario reconocido y se gana un nuevo público, los forjadores dan paso a una nueva generación. Cuajará así una nueva voz que se irá decantando desde una urgencia que le imprimirá un nuevo perfil. Responderá a una nueva necesidad pendiente que ya había sido presentida en la región, y se había inaugurado vigorosamente con José Martí, y se anunciaba en la poesía de Darío y Gavidia, o la narrativa de José Hernández o Mármol.

Era la necesidad de denuncia urgente de la brutal realidad, de volver la mirada a la población más vulnerada, echar la suerte con los marginados, decir de ellos e intentarlo hacer desde ellos. Por tanto, en toda la región se desatan nuevas expresiones, se experimenta sin miedo, y con vigor. Marcando pautas se fusionan realismo social, costumbrismo, romanticismo, vanguardias, etc. Actitud de anarquía para el canon cronológico imperante. Esta nueva necesidad de decir, lejos de decaer con los años, se va fortaleciendo hacia a una expresión cada vez más crítica y osada en la búsqueda de una nueva voz para la nación. Hasta volverse desenmascaradora de la realidad social, con actitud crítica, de militancia política para el cambio tan postergado, sin por ello dejar de ser literaria. Esta actitud marca una recolocación de las élites intelectuales, al llegar a formular nuevos proyectos políticos, críticos con el proceder del Estado y el maridaje de los gobiernos en turno con la oligarquía.

La nueva inteligencia, comienza a surgir de los campos de la clase media, débil e igualmente oprimida. Esta nueva generación, comenzará un cambio cultural, y negociará con las estéticas a disposición. Ofrecen nuevos medios, y dialogan recursos estéticos para las circunstancias históricas. En muchos casos, esta nueva estética se apropiará de las categorías marxistas. Que para el caso resultan tan europeas como las de los modernistas. Estas serán las nuevas posibilidades que la generación amamantada por los clásicos aportarán y de las que las nuevas generaciones se apoderarán y resultará en un estilo, pensamiento y posición opuesta a la de las generaciones precedentes.

En el caso salvadoreño, su máxima radicalización la alcanza la obra de Roque Dalton, en los años 60. Su obra constituirá un nuevo paradigma desde el cual se valorará la producción literaria. Dalton asume tres signos que serán condición de valoración: una radicalización estética que lo lleva a encontrar la voz literaria del pueblo, en las categorías marxista, una militancia política y una muerte sacrificial.

La labor de Roque Dalton, sin embargo, deviene a diferencia del contexto de Gavidia, de una tradición literaria salvadoreña ya constituida, por tanto, enfrenta un horizonte literario e intelectual diferente. Éste ha corrido ya varios caminos: desde el modernismo, al realismo, costumbrismo y las vanguardias del siglo XX. Estas han podido establecer un diálogo crítico entre ellas, y han coexistido en forma paralela en muchos casos. Cuando se abre un nuevo horizonte de valoración estética en la literatura salvadoreña, ésta ya cuenta con una matriz cultural más rica y madura, nuevos proyectos políticos y categorías de análisis. Circunstancias diferentes a las que encontró Gavidia. No por eso menos ajenas, pero como asume la hermenéutica, el tiempo convierte al discurso de Gavidia en ajeno.

Para comprender mejor esta situación en que se gestó este nuevo horizonte literario es importante situarnos en 1932, en donde se empieza a radicalizar. Es necesario volver a ese siniestro suceso que sacudió la “nación” y a sus raíces culturales y étnicas. El levantamiento indígena que culmina con la persecución y genocidio de la casi totalidad de la población indígena de la zona occidental. Un hecho histórico que marca una clara posición de la oligarquía, en relación al problema de la multiculturalidad y la composición poblacional de

la nación, lo que viene acompañado de un decreto que prohíbe la entrada de población de origen africano a El Salvador, eso deja ver que se radicaliza la idea de una nación mestiza de cultura blanca.

Sobre este asunto nos parecen novedosos los enfoques de Lara Martínez. Sus descubrimientos nos colocan frente a la cuestión indígena y a cómo ésta marcó el canon literario, las temáticas, las generaciones, los enfoques y posiciones respecto al problema étnico-cultural como problema de la nación. Un problema pocas veces fue encarado directamente. También nos acerca a los eventos que marcaron el cambio de paradigma literario, la relación con los sucesos políticos y la decantación de la literatura por un matrimonio necesario entre política y literatura.

Se gesta una primera poesía de protesta, que se aleja cada vez más de los cánones modernistas y avanza más hacia los esquemas sociopolíticos y estéticos marxistas, y coquetea con las vanguardias, hasta el advenimiento de la “generación comprometida”. Este panorama nos permite acceder al complejo escenario de la recepción de la obra de Gavidia en diferentes coyunturas histórico-políticas de El Salvador.

Respecto a la cuestión indígena, más que asumir la multiculturalidad real de la región, su variedad étnica, el novedoso estudio de Lara Martínez analiza con soporte hermenéutico la historiografía literaria salvadoreña a partir de los hechos del 1932. Se produce el olvido de dicha realidad y de su manejo en el imaginario expresado en la literatura. Una literatura que: “sigue atrapada en una dicotomía sencilla: “comunistas” contra “nacionalistas”, o bien “liberales de izquierda” contra “conservadores de derecha”.

Más allá de esa opción, todo proyecto político es impensable en el imaginario político literario. “El imaginario de la guerra fría domina aún la historiografía a ambos lados del río grande. Descubrir una visión que contradiga esa duplicidad significaría sobrepasar ciertas coordenadas ideológicas”⁶⁹⁷. Este lo descubre volviendo a una fuente olvidada de la historiografía: el Repertorio Americano.

Afirma Lara, que las categorías occidentales, no han logrado, con todo su

⁶⁹⁷ LARA, MARTÍNEZ, Rafael: *Balsamera bajo al Guerra Fría*, Ed. Don Bosco, San Salvador, El Salvador, 2010, p. 10.

saber, incluir y comprender la realidad del -otro como yo-, que no sea étnicamente como su razón lo demanda. No han logrado su finalidad de universalidad y trascendencia

Por tanto, “(...) también el marxismo salvadoreño se halla atrapado por un límite semejante. Aún no “des-en-cubre” América ni explora la condición poscolonial. No encuentra un lugar de enunciados que no sea europeo: nacionalismo o comunismo. Imagina un continente sin indígenas. Cuando el Izalco toma la voz, es porque adopta una posición occidental”⁶⁹⁸.

En esa actitud, Lara observa una debilidad: que la literatura marxista ha reducido el problema étnico a categorías sociológicas occidentales como la de proletario. Lo que para Lara Martínez diluye toda filiación étnica. Así, observa que la forma de renunciar a toda idea poscolonial, radica en diluir lo indígena en la categoría de proletariado y comunista. Así, es cómo el pensamiento marxista roqueano renuncia a toda idea poscolonial. Le es imposible particularizar el sujeto “trascendental” europeo en las comunidades indígenas centroamericanas. Reduce una sociedad pluriétnica a una sola dimensión económica de clase⁶⁹⁹.

El lindero de la imaginación posmoderna y poscolonial lo sintetiza así: “la derecha salva la patria de la amenaza comunista internacional, mientras tanto la izquierda conduce a las masas hacia sus justas reivindicaciones sociales. Concebir una “tercera vía” se traduce en falsificar el (des) acuerdo ideológico que funda la memoria histórica de la guerra fría”⁷⁰⁰. Para Lara, existe en la historiografía centroamericana y nacional, un vacío que obstaculiza la comprensión. “El Salvador –nos dice- es el estado nación de Latinoamérica menos investigado”⁷⁰¹. Lo interesante de esta omisión es la razón intelectual. Si la antropología olvida lo indígena por su carácter oculto y poco “exótico”, los estudios culturales desconocen la historia literaria del país por su falta de figuras canónicas consagradas. A caso un esteticismo rige aún las consideraciones políticas. Sin un Miguel Ángel Asturias ni un Jorge Luís

⁶⁹⁸ Op. Cit., p. 10.

⁶⁹⁹ Op. Cit., p. 12.

⁷⁰⁰ IBID.

⁷⁰¹ Op. Cit., p. 15.

Borges, la literatura salvadoreña carece de todo atractivo históricos”⁷⁰².

Solemos juzgar como evidencia que la historia no recobra el pasado en su integridad. De ser así, sostiene irónicamente, “a esta disciplina le correspondería el nombre de: “Funes el memorioso”⁷⁰³. Por ello, al exhumar el Repertorio y la historia cultural, ponemos en juego una clásica dinámica entre memoria histórica y olvido. “Dementicastis: oblivioni tradidistis. La negligencia (...) se le entrega al olvido” “Que se mantenga el disimulo para que (...) haya memoria”⁷⁰⁴.

Hemos sostenido acá que el olvido será un componente fundamental a tomar en cuenta como engranaje desde donde se construye el imaginario nacional. Ya que el invento de la nación oculta y revela componentes y al hacerlo está revelando unas intenciones y sentidos de lo que concibe como nación, no manifiesta en su discurso, pero que subyace tácitamente en él: en lo que dice y no dice, hay siempre una palabra puente.

En tal sentido, la idea de Lara nos resulta productiva, cuando afirma que: “Más importante que la memoria es la transmisión del olvido” (...) Al rescatar lo olvidado no pretendemos convertir la historia en un “tribunal de justicia”. Más bien, al olvidarnos del olvido, nos interesa que cobre vigencia una voz indígena y una tradición intelectual arraigada en redes teosóficas regionales”⁷⁰⁵. Lara sostiene que, tanto una, como otra han sido extraídas de la discusión actual y del (des) acuerdo político en torno a la historia centroamericana.

Será a la generación de los sesenta a quien le corresponda poner sobre la mesa la masacre de 1932. Sacar a la luz un apéndice de documentos enterrados con desdén por los estudios culturales. Pese a ello, Lara ve que continúa el encubrimiento, pues no se ponen a la luz una serie de hechos literarios ocultos, que nos revelan nuevas páginas de la situación literaria de El Salvador. Uno de estos casos interesantes es el de Gilberto González y Contreras, a quien coloca en los albores de la poesía de protesta descollando a partir de la tercera década del siglo XX. Hasta el momento ha sido común que la obra de González y Contreras no figure en la historiografía literaria. Pero

⁷⁰² Op. Cit., p. 13.

⁷⁰³ Op. Cit., p. 16.

⁷⁰⁴ Cf. Op. Cit., pp. 17- 18.

⁷⁰⁵ Op. Cit., p. 21.

Lara descubre en las fuentes olvidadas que estudia, a esa figura literaria, que a su juicio se coloca a la cabeza de la poesía social de protesta y como iniciador de lo que luego se conocerá como la generación comprometida de los sesenta, y de la que el canon establecido solo reconoce a Pedro Geoffroy Rivas (1908-1979) como el iniciador, y a Oswaldo Escobar Velado (1919-1961).

Sin embargo sostiene Lara Martínez, : “Unos treinta años antes de que en El Salvador se acuñe el término de “generación comprometida”, el poeta y ensayista salvadoreño Gilberto González y Contreras(1904-1954) escribe, hacia 1932-1933, el poemario *Trincheras*. Un libro corto publicado en La Habana, en mayo de 1937; del cual el *Repertorio Americano* recoge una muestra antológica”⁷⁰⁶.

Lo interesante resulta de la calidad literaria y estética de Gilberto González, uno de los mejores ensayistas salvadoreños. Pese a ello, y a su reconocimiento internacional en Cuba y México, lo curioso es que la política cultural de El Salvador no lo reconoce, y su obra en el país permanece inédita. Y eso a pesar de que los fundadores de la historia literaria de El Salvador; Luís Gallegos Valdés y Felipe Toruño hacen de él una crítica, breve, pero favorable. En su poesía y ensayo, anticipa varias temáticas que las generaciones más jóvenes hacen suyas. Entre otros temas, su obra trata del derecho de los grupos étnicos minoritarios por conservar su patrimonio cultural y económico, del derecho campesino a la participación política, de la igualdad étnica, de los derechos de la mujer, del derecho inalienable al trabajo, del enigma de una identidad nacional americana y salvadoreña, de la democracia como conquista, etc. Percibimos en González y Contreras a uno de los pioneros de la formación de una identidad americana⁷⁰⁷.

Lo curioso es que pasa de una defensa al régimen de Martínez, a su denuncia radical: “Reconocemos en Gilberto González solo una faceta de ambigüedad política (...) también percibimos en él a un verdadero escritor preocupado por la cuestión esencial del enigma de la identidad nacional y continental”⁷⁰⁸.

El pecado de Gilberto González debe situarse en su agudeza para

⁷⁰⁶ Op. Cit., p. 126.

⁷⁰⁷ Cf. Op. Cit., p. 127.

⁷⁰⁸ IBID.

trascender la conciencia obrada por la historia y su nueva posición histórica, para cuya recepción se estaba poco preparado en una sociedad polarizada y segada por las ideologías. Para Lara Martínez es Gallegos Valdés quien descubre que González y Contreras pone al descubierto las raíces ideológicas de eso que se llama “comunismo salvadoreño”: desorientación de las masas, falta de trabajo, implacable y feroz egoísmo, de quienes intentan improvisar una posición y una fortuna”. Lara señala que, según Gallegos Valdés, ese contundente hallazgo sociológico le causa a González, en su tiempo, el exilio. Aun así, seis meses después todavía ejerce su cargo de “censor de prensa” del régimen. Tal vez está misma complejidad provoca su exclusión del canon nacional en el presente.

En El Salvador posterior, esa realidad encuentra lugar en la figura del poeta Roque Dalton, pero desde las categorías marxista. Estas son sus armas para desenmascarar los esquemas fijados por el pensamiento moderno, para enfrentarse al imaginario de nación oficial y su cultura nacional. Categoría que en su discurso adquiere un tinte radicalmente peyorativo. Lo que le permite tomar distancia y criticarla desde nuevos horizontes. Pero si bien es cierto que dicho sistema de pensamiento, le libera; como señala Lara Martínez, le restringe, pues lo deja dentro de un esquema polarizado.

Y es lo que ocurre con Gavidia, pero desde las categorías de las cuales podía echar mano en su época: las de la modernidad liberal y democrática. Solo que en su caso consideramos que supera la polarización, por su actitud filosófica, lo que no ocurre con Roque. En fin, este breve recorrido nos muestra que el olvido es una práctica ideológica-política y cultural, a la que Gavidia no escapa.

Al respecto de la radicalización de Dalton y su posición con el discurso de la modernidad, es interesante recurrir al trabajo de Luis Alvarenga, quien descubre que Dalton, en su discurso sostiene un diálogo crítico con la Modernidad. Aun así el problema indígena queda enmascarado por las categorías marxistas. Este asunto indígena será uno de los temas tabú que emerge en forma de símbolos, disfraces, rodeos que demuestran la dificultad de encararlo directamente.

Lara Martínez logra descubrir que se trata de un proceso de politización

literaria que era inevitable y que se mantiene en permanente radicalización socio-política, como constante de la producción cultural nacional. Lo cual crea un abismo entre la cultura oficial y la popular, en confrontación antagónica, y demarca el estilo estético que se considera coherente con tal posición.

Ese nuevo lenguaje y estilo produce en la década de los 60 a uno de los más leídos y reconocidos escritores salvadoreños. No solo se trata de un cambio ideológico, sino de un cambio estético radical y en confrontación con otras estéticas, que serán interpretadas desde ese mirador, con sospecha y / o como defensoras de los regímenes oligárquicos.

Por ello partimos, de la producción literaria de Roque Dalton y su generación, como punto de inflexión de un nuevo marco de valoración estética. Con ello rodeamos el nuevo horizonte de recepción de la obra de Gavidia. No obstante, estas puntas de lanza literarias, no son realmente antagónicas. Sus textos dialogan y se tienden puentes, que las razones y prejuicio, ya desbrozadas dinamitan. Para lo cual ofrecemos a continuación, puntos de comparación, a manera de hipótesis sobre los sitios de encuentro entre ambas figuras y sus discursos:

Gavidia funda la literatura salvadoreña, Roque la refunda.

Están movidos por el mismo espíritu y problema de fondo: la nación y el ser. Los mismos intereses los mueven desde pese a sus paradigmas sociales, políticos y estéticos, que bien podríamos considerar productivamente opuestos.

Gavidia se instala en las ideas de la modernidad que decantan en el pensamiento liberal, y Roque en las ideas de la modernidad que decantan en el paradigma político marxista. Las visiones estéticas que de allí emanan resultan grandiosas y aparentemente antagónicas, desde un marco de recepción cultural, histórico y metodológico diferentes.

Podríamos decir que Gavidia tiende a la construcción fundacional - deconstructiva y Roque a la destrucción fundacional –constructiva. Pese a ello, ambos dialogan con la modernidad y negocian sus categorías⁷⁰⁹.

Gavidia se ubica en los albores y auge de un modelo de nación, que se ofrece como un páramo yerto de ambiente y recursos intelectuales, y como una

⁷⁰⁹ Para mejor comprensión de este carácter de negociación con la Modernidad en Roque, véase el estudio de: ALVARENGA, LUIS: *La crítica de la Modernidad en Roque Dalton*, Ed. Don Bosco, San Salvador, 2012.

tierra por sembrar. Roque se encuentra con los estertores de la decadencia del proyecto nacional liberal, que se había sostenido con los beneficios del café, y por tanto de un período de desencanto. Pero desde una tradición literaria robustecida. En este sentido uno abre y otro cierra un período de la historia nacional.

Ambos convierten a la nación en un horizonte de lectura crítico y despliegan una producción literaria impresionante, con intención ético-política. Ambos apuestan a una revolución cultural desde sus circunstancias, ambos viven desde un ideal e imaginario político mediado desde sus categorías y construyen una utopía político-social, desde sus literaturas.

Ambos presienten la importancia de la historia y la experimentan como clave para comprender el ser. E irrumpen con novedosos estudios históricos, a favor de una realidad nacional que ambos experimentan como: un deber ser; y por tanto como un no-ser. En ambos poesía y filosofía se complementan. Ambos establecen un marco de recepción literaria, un gusto estético y reclaman a un público que no existía y fundan.

La muerte de Gavidia (1955) acontece en la época en que la producción daltoniana comienza a resonar y cimbrar con fuerza su carácter irreverente, irónico y provocativo, imponiéndose y respondiendo desde la perspectiva crítica marxista de la época, conjugada con una militancia política de izquierda. Ésta le permite acceder a una praxis política de un carácter que careció Gavidia. La que éste compensó con una monumental erudición, imaginación y análisis. Al respecto Luís Alvarenga en su estudio sobre la crítica de la modernidad en Roque Dalton sostiene sobre el nuevo paradigma de recepción: “Como puede apreciarse, la perspectiva crítica dominante en esta época es marxista y lee la obra de Dalton desde el horizonte de los proyectos políticos emancipadores de izquierda. Dicha perspectiva es similar a la que predomina en la recepción crítica latinoamericana”⁷¹⁰.

Con la obra de Roque se llena un vacío de cultura que demanda discursos con un estilo pensado y dirigidos a ese pueblo, que esperaba por una nueva voz literaria, como ocurre en su momento con Gavidia. Al situarnos en el horizonte roqueano, establecemos la frontera que separa una época y

⁷¹⁰ ALVARENGA, L: *La crítica de la modernidad en Roque Dalton*, Tesario, UCA, El Salvador, 2010, p. 7.

horizonte estético, desde el cual la obra de Gavidia pasa a un período de olvido, pues resulta extraña a los nuevos parámetros de valoración. Aun así, sus discursos nos revelan, que más que opuestos, se complementan. Dialogan y ambos creen en el papel revolucionario de la poesía, a la que “es necesario escuchar”.

“Ay, poetas,
¿Cómo pudisteis cantar infamemente
a las abstractas rosas y a la luna bruñida
cuando se caminaba paralelamente al litoral del hambre
y se sentía el alma sepultada
bajo un volcán de látigos y cárceles,
de patrones borrachos y gangrenas?”

Roque Dalton.

“Se ve ley y moral muertas y vanas,
“Apoyar el baldón la docta pluma
Y hundirse en cieno vil las graves canas;
Infamados saber con experiencia”.

Francisco Gavidia.

Tomando en cuenta estas directrices sobre la recepción de la obra de Gavidia, vamos a proponer cuatro momentos de recepción, sujetos a crítica, de la obra gavidiana. El primero, es el momento de entusiasmo novedoso a-crítico, que ubicamos de 1885 a 1915. El segundo de respeto y de veneración nacional; 1916, 1950. Un tercero de recepción crítica (1955,1970). Un cuarto, de olvido y marginación (1980-2010). Es necesario tener en cuenta los cambios de paradigma político y estético que ya hemos señalada en el apartado anterior, para poder comprenderlos.

Por otro lado, también es necesario considerar el gusto del público que se había configurado en y del degaste de la estética modernista y romántica. Frente al estilo poético de Gavidia, que bien cuidaba la forma, no se complacía en deleitar, sino en provocar la reflexión.

Durante su vida, Gavidia no encontró interlocutores críticos de su trabajo; lo que se traduce en un vacío académico, en cuanto a profundizar en el rigor y

valor literario de la misma. Como ya hemos visto, Lara Martínez considera que los más importantes estudios de su obra se realizan inmediatamente después de su muerte, ya veremos aquellos que nos interesan⁷¹¹.

El último estudio corresponde a la investigación de Carlos Cañas Dinarte, realizada 1999; y recibida sin entusiasmo, según refiere el mismo investigador: y que abordó aspectos sobre la narrativa gavidiana y una investigación piloto sobre la obra y biografía de Francisco Gavidia propuesta por la Universidad que lleva su nombre en El Salvador. El resto son artículos de opinión y una serie de biografías incompletas.

Cabe señalar que algunos de los estudios importantes, fueron realizados, por su nieto, Mata Gavidia. Éste se encargó de realizar un trabajo de once años recolectando toda la obra del Maestro Gavidia, y la reunió en tomos, que entregó al órgano del Estado encargado de su publicación. Los que, luego de un par de años sin resultados, descubrió que los originales se habían eliminado y que las galeras hechas para la revisión, posterior impresión y publicación de su obra se habían podrido en los almacenes de la dirección nacional de publicaciones de El Salvador.

Finalmente, del naufragio de divulgación de sus obra completa, salieron publicados únicamente cuatro tomos, dos de poesía y dos de teatro y algunas muestras de traducciones que realizó.

B. Francisco Gavidia: la odisea de un genio

Durante las primeras cinco décadas de la vida de Gavidia, la nación era un páramo intelectual con medios pobres para acrecentarla y difundirla, y casi inexistentes para la apropiación de la población. Y la construcción de la nación, como simbólica emerge hasta la celebración del Primer Centenario, cuando recién se había estabilizado políticamente.

En lo que se refiere a un proyecto educativo, la única manera de hacerse

⁷¹¹ Nos remitimos al cuadro resumen de clasificación de los estudios críticos de su obra (referidos en el capítulo IX), y nos encontraremos con los siguientes datos: cinco ensayos críticos entre 1955 y 1960; cuatro artículos de opinión publicados en 1965, ocho comentarios realizados en 1980; y un estudio crítico sobre el sentido de la historia en Gavidia, realizado por Lara Martínez en 1990.

con una adecuada formación era viajar a la capital o al exterior, como lo hizo Gavidia. Pero también ese desierto de oportunidades y coto de sueños fue para él un páramo de sueños, utopías y esperanzas. La emigración de su pueblo en busca de mejores condiciones de formación para incorporarse al mundo de la capital salvadoreña en la década de 1880 será el horizonte cultural, político e intelectual que recibe como herencia la mente acuciosa del joven Gavidia. Un mundo que era elitista y no muy variado.

De allí emergió Gavidia; el memorioso, erudito, humanista, políglota, literato, filósofo y ciudadano ejemplar. Un icono del esfuerzo para ser coherente con su decir y hacer. Esa habitud fue una elección ética de mucho tesón. Su admiración de los valores universales hace que viva dolorosamente su transgresión, en medio de una realidad que no responde a tal sistema ético. Lo que vivía resultaba contrario a su ideal de ser. Observó la tensión entre el ser esculpido en la dura realidad y el deber ser, entonado en las fiestas cívicas. Un antagonismo entre lo ideal y lo real, que le parece degenerar hacia la violencia. Es precisamente en esa realidad, histórica en donde descubre la fragilidad y grandeza de la acción humana. Y en ello ancla sus esperanzas y optimismo, por tanto su utopía. Él cree en la posibilidad de restituir el diálogo y la comprensión, como recursos humanos para llegar a la verdad, pese a la constante vuelta a la violencia como solución a todo conflicto humano. Esta experiencia la expresa a través de su obra poética.

Su vida y su obra son expresión de ese sacerdocio de restauración de la palabra dialógica. Gavidia elige ser templo de los valores universales que expresan el logos: la noble idea, la luz, de lo que se siente llamado a ser guardián, difusor, continuador. En el poema titulado "Los sistemas filosóficos" afirma que

"El pensador, he dicho, hallando una cualquiera
Cualidad del Gran Todo ¡una luz de una cumbre!,
Entonces...lo ve todo del color de esa lumbre"⁷¹².

Para él, solo hay un camino como pensador, como ciudadano: el camino socrático. Por tanto, su vida y su obra están ligados inexorablemente a un objetivo: modelar y orientar la patria que sueña, desde esos valores y una

⁷¹² GAVIDIA, F: "Los sistemas filosóficos" en *Obras Completas de Francisco Gavidia*; obra poética, VI.

conducta ejemplar en la que no se rompa la relación coherente entre idea y acción. Lo suyo es la construcción de una nueva *areté* a través de una *paideia* restauradora de lo humano, en la que él ve su compromiso y el deber ser de los guías de la nación. Su principal misión es la de despertar dichos valores:

“¡Oh, centroamericanos,
Despertad ya de la tremenda calma!
Y en vez del negro y gélido vacío
Que lleváis del pecho,
Poned en él un corazón y un alma
Formados por la audacia y el derecho”⁷¹³.

Veremos como a través de su labor intelectual y artística, va edificando una patria palmo a palmo, desde su ideario nacional, y es el motor que mueve toda su obra. Cada uno de sus textos confluyen en una matriz de problemas éticos, antropológicos, existenciales, pedagógicos, hacia un punto: la política del bien común que rige a la nación feliz, formada por ciudadanos libres y felices. Todo lo cual mantiene en él una correlación granítica y una gravedad ética que sostiene su vida y obra.

Su tarea va desde desmitificar la historia y ofrecerla con otra mirada, hasta re-mitificar, dar sentido a los símbolos patrios, echarlos a andar, dar vida a sus ritos, reeducar, señalar los problemas, horadar el camino, colocar las soleras nacionales; tiene que intentar ser la memoria perdida, labrar la historia nacional, y hacerla emerger con su pluma del abismo ignoto en que habita. Parte de esa tarea incluye forjar una iconografía y simbólica nacional. Es decir fundar su valer en su razón de ser.

Su poesía invita a labrar la historia, la cultura y la nación; buscar en los diversos modos de saber puntos de articulación y legitimación del pasado y del futuro. Busca en las leyendas, los mitos, desempolva verdades, las actualiza para comprender las fuentes del mal que ha traído tanta destrucción, atraso y aniquilamiento. Lo vemos realizando la tarea que toda una generación de sujetos históricos, que uniendo esfuerzos, han construido una nación. Pero lo vemos emprender el camino en solitario, cual don Quijote, armado de su

⁷¹³ GAVIDIA, F: “Oda a Centroamérica” en *Obras Completas de Francisco Gavidia*; obra poética, VI.

poesía, su filosofía y su honor. Avanzar a contracorriente es en ocasiones una necesidad moral contra el sentir de la calle:

“¡Aborreced la suerte que levanta
una muralla al paso de los buenos,
y abre una sima a la virtud y ahoga
el corazón más noble entre sus dedos!”⁷¹⁴

En un mundo y en un ámbito regional imbuido por una visión positivista de la verdad, su filosofía y poesía resultará disparate o decadencia para muchos. Ese contexto obró en contra de una recepción justa y seria de su obra. Cuando sostiene que en Grecia, primero fue Homero y Hesíodo, antes que la obra de Platón, en la entraña de esa expresión aletea la idea de una verdad poética y ecuménica del saber y de sus diversas formas de realizarse, pero que no encuentra asidero porque el mundo se mueve hacia la polarización, las reducciones y las exclusiones. Su figura se enarbola, entonces, como la del noble loco, la del sabio inútil.

Dotado de una memoria prodigiosa, él es más que “Funes el memorioso”, es “Gavidia el prodigio inasible en conceptos limítrofes”. Gavidia parece rehuir de las definiciones y las fronteras, por sus límites y reducciones. El propósito de este apartado es colocar en diálogo los diversos textos que forman el tamiz de voces y situaciones que rodean la producción y recepción de la obra del maestro Gavidia. Ahora haremos un acercamiento más detallado, por un lado al personaje, al mito, al hombre, al filósofo, al teórico, al poeta, al historiador, al patriota, al ideólogo, desde su obra y sus circunstancias. Queremos dar cuenta, sobre todo, de las respuestas que la obra de Gavidia provocó en el lapso que nos ocupa, identificando los rasgos de su labor, los estudios en torno a ella, los prejuicios y criterio de valoración, a fin de identificar los factores que han contribuido a su glorificación y a su olvido.

De lo dicho sobre él, podemos distinguir tres modos de valorarlo: Gavidia el iluso prodigioso; el festonado modernista y ciudadano ejemplar; y, finalmente, el genio olvidado. Cada uno de esos rostros está vinculado, más que a Gavidia, a fases de la dinámica nacional, a coyunturas y maneras de acercarnos a los mismos productos de la cultura que han condicionado la

⁷¹⁴ GAVIDIA, F: “La calle” en *Obras Completas de Francisco Gavidia*; obra poética, VI.

recepción de su trabajo. Pero, en general, responden a la configuración histórica de una relación entre Estado y Cultura, mediada por la violencia, lo que ha condicionado sus modos de interpretación.

Gavidia ha vivido entre las buenas intenciones de algunos, los elogios de otros, la burla, la malicia y la ignorancia de muchos. Pero su obra, su estilo, su pensamiento, que son constitutivos de su ser, escapan a moldes y escuelas, no es un ecléctico, es un hombre de síntesis que observa los efectos de la polarización, que aún no hemos logrado superar. De esa fragmentación que sufrimos muy tempranamente, él aspira a encontrar la fórmula para superar la lucha fratricida, aspira a la integración sanadora. Como hombre calado por la modernidad y por el pensamiento prehispánico concibe, como síntesis en la divergencia la posibilidad de integración sanadora.

Para él, como veremos en los siguientes capítulos, la falta de esa síntesis se mantiene como antagonismo destructivo que alimenta la división paralizante de la nación y actúan como fuerzas opuestas que nos tensan hasta quebrarnos. En su búsqueda de la fórmula para superar la realidad local, llega al reino de lo universal, pues se ve obligado a elevarse más allá de lo local, a no atarse, con escuela, ni saberes particulares algunos; sino, tomar lo mejor del espíritu humano en su totalidad: "Gavidia no perteneció a escuelas. En su autoctonía de arraigadas secularidades y en sus luchas por conquistar alturas, o llegar a profundidades, buscó lo que fuera propicio a mejoramientos de cultura"⁷¹⁵.

Para poder valorar sus ideas políticas es necesario enmarcarlas en su pensamiento, pues constituyen un tamiz coherentemente estructurado. Desde ese pensamiento hemos de avanzar para entender el corpus de análisis que hemos elegido. No es este el espacio para dar cuenta de la totalidad de su obra y de su pensamiento, pero nos resulta necesario rodearlo para identificar las coordenadas básicas del mismo. Desarrollarlas es otra tarea pendiente, y necesaria para ahondar en el pensamiento de quien ha sabido profundizar en la comprensión de nuestra historia.

El recorrido realizado nos ha permitido recrear los rasgos y condiciones que la producción literaria salvadoreña presenta cuando, entre dos siglos,

⁷¹⁵ TORUÑO, J. F: *Francisco Gavidia; Entre raras fuerzas étnicas*, Ed. DPI, San Salvador, 1965, p. 24.

Gavidia se encuentra con la tarea de fundar la literatura nacional y fundamentar la nación. Dicha tarea lo enfrenta a un ámbito inhóspito y carente de oportunidades de formación, sin clima intelectual propicio y dominado por una pequeña élite privilegiada que, al solaz de una coyuntura política estable y de bonanza económica, ha comenzado a disponer de dinero y tiempo para las actividades artístico-intelectuales. Ese pequeño mundo es lo único que tiene a su disposición:

“Lo que denominó Escuela Salvador, se asentó en las reuniones por el 1880-81-82, con Manuel Barriere, Antonio Najarro, Joaquín Méndez, Manuel Mayora, y otros más. Se juntaban a consultar, a comentar, a leer distintos autores de América y de Europa: clásicos y de actualidad, desacordando Gandía cuando se trataba de Zola, José de Espronceda y Fernando Velarde, peninsular que estuvo en El Salvador por 1871, fundara escuelas y fuera admirado por los intelectuales jóvenes de aquel tiempo, admiración que no compartía Gavidia”⁷¹⁶.

Al dejar su pueblo natal, su avidez por saber lo enfrenta a un problema nacional: su situación es la de la nación. Por lo que se embarcará en lo que asume como misión sagrada, y sobre la cual levanta los objetivos que lo guiarán a tal fin. Una fórmula que dará aliento a diferentes proyectos que estarán presentes en toda su obra.

Esa tarea la iniciará en aquella ciudad capital, que tenía más de villa que de urbe. El joven recién salido de la adolescencia, y de un mundo rural perdido en la cintura de América, tendrá que echar mano de todas las herramientas a su alcance, para transitar hacia la construcción de sus propias posibilidades académicas y forjar un ambiente intelectual que aún no existía en El Salvador. Pronto se encontrará viajando por Europa. Breve tiempo en el que se apropiará del todo el saber del que pueda echar mano, asombrado de las posibilidades que tiene a su disposición al abrirse al mundo, en contraste con las que poseía en su ámbito más local.

“Ahora en los tiempos que corren, hay facilidades para todo. Queremos un libro, y lo tiene el librero. O nos lo pide al país editor.

⁷¹⁶ TORUÑO, J. F: *Francisco Gavidia; Entre raras fuerzas étnicas*, p. 24.

O lo pedimos nosotros. O nos los presta un amigo. O lo encontramos en una biblioteca, pública o privada. O el autor nos lo remite cordialmente, y por correo aéreo (...) Cuando Gavidia se enfrentaba con las letras clásica, griegas y latinas; cuando pretendía adentrarse en el secreto de las inscripciones mayas o de la caligrafía árabe; cuando se inclinaba-atentísimo el oído-ante los ritmos ocultos del alejandrino francés, aquí en El Salvador no había medios. Ni maestros, ni libros, ni facilidades para obtener elemento alguno”⁷¹⁷.

Pronto producirá una de las piezas teatrales, con la que se inaugura el teatro salvadoreño, y su vocación histórica y nacionalista: “Júpiter”. Comienza así una obra magna que le confiere diversos papeles históricos: se le atribuye, y con razón, la fundación de la literatura nacional, ser el iniciador del modernismo, un gran erudito y maestro insigne, gran pensador, un idealista. Un ilustre hijo de una patria que poco tenía para dar a sus hijos, pero mucho que recibir y drenar, como afirma Roberto Armijo: “nace, crece y muere en un pequeño mundo opaco. En un mundo que ha tenido por siglos deformada la conciencia nacional”⁷¹⁸. Y es de esa deformación, de la que tempranamente se percata Gavidia, analizando las causas para proponer soluciones.

Gavidia experimentará en el arte el medio para descubrir y expresar lo inexpresable. Un camino para fundar el alma de la nación: la democracia. La que para él es la base de todo proyecto político: que el pueblo gobierne al pueblo. Él no es un populista ingenuo, ni demagógico. ¿Quiénes son pues sus interlocutores? Él sabe que, paralelo al entusiasmo y al ritual patrio, hay que llevar una tarea de diseño, de pensamiento, de formación del pueblo ciudadano y como premisa, la tarea de forjar una nueva conciencia de los líderes dados a guiar al pueblo. Pero ello exige la transformación de aquellas conciencias deformadas. Creemos que esa conciencia es la interlocutora de Gavidia. ¿Gavidia escribe para el pueblo? Sí, pero para el que debe emerger, pues aún no existe y la tarea es construirlo. Escribe para un pueblo a posteriori, desde la

⁷¹⁷ LINDO, H: “*Gavidia Humanista*”, en Revista Cultura N° 39, Ed. DPI, San Salvador, Centroamérica, 1965. Págs. 7,17.

⁷¹⁸ ARMIJO, R: “*La Estética de Gavidia*”, en Revista Cultura N° 39, Ed. DPI, San Salvador, Centroamérica, 1965, P. 56.

construcción de lo que podríamos llamar los nacionalistas. Él ve el paso a la libertad como una transición mediada por unos educadores. Sin educación no se puede ser libre. Y a un pueblo en ciernes no se le puede exigir como a un pueblo adulto. Debe al inicio dejarse guiar. Por eso, en un primer momento, habla para los responsables de la educación y construcción del pueblo, les devela la realidad histórica, la situación y las causas de esa historia de sacrificios inútiles que ha condicionado el ser de los salvadoreños. Les señala el camino, les interpela y provoca, a fin de formar su conciencia nacional.

Por tanto, veremos que sus interlocutores, no son el pueblo, al cual no considera maduro, sino en estado de populacho, una turba movida por el enardecimiento, inestable, inmadura, manipulable a favor de los intereses de individuos o grupos. Gavidia toma una opción; hablar a quienes él considera obligados y responsables, y poseen medios para alcanzar a ver la luz de la verdad.

Quiere re-educar, orientar sus conciencias, fortalecerlas y que no sucumban en la fragilidad humana. Se lamenta a sus veinte años cuando escribe *Júpiter*, que el pueblo, como tal, ni siquiera existe aún, que se conduce como populacho que se empeña en repetir los actos de violencia y tiranía de los que pretende liberarse. Tal es uno de los rasgos que representa el personaje Júpiter. Y en ese camino llega a construir, a través de su estética⁷¹⁹, el ideario de nación que le ofrece a El Salvador. Pero un ideario, resultado de la reflexión, del análisis, del estudio, de la trascendencia de lo local, de la síntesis, en lo cual se empeña desde un pensamiento estético forjado desde sus circunstancias, no obstante, de aliento universal: "Gavidia, sin embargo se sobrepone al ambiente, se empina sobre su sociedad y con valor sin parangón, recorre todos los caminos del saber humano, para construir sus teorías estéticas"⁷²⁰.

Sus teorías forman un indisoluble encuentro con el saber filosófico, nutriéndose mutuamente, en un caudal en el cual fluirán su pensamiento ético, pedagógico, su visión antropológica, su teoría de la historia, su visión política,

⁷¹⁹ Como veremos más adelante, para Gavidia no existe separación compartimentada entre ética, estética y política.

⁷²⁰ ARMIJO, R: "La Estética de Gavidia", en Revista Cultura Nº 39, Ed. DPI, San Salvador, Centroamérica, 1965, p. 56.

su ideario nacional. Un fluir que definirá y configurará su estilo literario. Producirá así, un arte, conceptual, de tesis. “Pero en su poesía es donde se acrisola con cualidades notorias el espíritu ideológico de su personal concepción poética. Y es más rotunda la semejanza, al descubrir en ambos (el otro referido es Campoamor) la aguda inteligencia, la solera filosófica de sus personalidades”⁷²¹.

La estructura de sus obras, responde a la necesidad de reflexión, acude a la poesía en un afán filosófico de búsqueda, de hacer pensar desde la palabra como energía creadora, una búsqueda del sí mismo y su legitimación desde el aliento poético, como posibilidad de verdad. Cada uno de sus trabajos literarios constituye un pensamiento que pregunta y busca respuestas. Una tesis filosófica sobre el hombre, el mundo, el sentido del existir, de la sociedad y la historia que se hace poesía y una poesía que se hace filosofía. Por ello vemos que sus textos responden a una estructura que expresa la dinámica del sentido gavidiano de existir, inexorablemente ligado al sentido de la historia.

Una historia que no la concibe como un proceso lineal de ascendencia infalible, sino un ciclo modulado por la conciencia y el desarrollo de las capacidades humanas, en el que la violencia siempre está al asecho, como posibilidad de lo humano en su viaje histórico. Una estructura compuesta metafóricamente por viaje-camino-encuentro-transformación. Un proceso de transformación que no es necesariamente elevación humana. Pese a su influencia hegeliana, Gavidia no comparte esa idea de la historia.

Este carácter de una estética dominada por una visión filosófica, y una filosofía dominada por una visión estética, condicionan el estilo del decir de sus ideas. Estas dan de sí una filosofía que encuentra en el discurso poético su mejor discurso para hablar, es uno de los factores, que a juicio de Armijo ha pesado en su contra.

Su grandeza es causa de su olvido. ¿Cómo es esto posible?, se preguntan quienes han iniciado un acercamiento a su trabajo. Armijo es de la opinión de que esto se explica por la profundidad filosófica que sirve de basamento a su obra, de lo que el mismo Gavidia así concebía, en su ensayo, “Idealismo y Realismo”, en el cual escribió: “detrás de toda obra literaria, hay un

⁷²¹ ARMIJO, R: “*Francisco Gavidia como el sabio*”, Centroamérica, P. 122 (la frase entre paréntesis es nuestra).

sistema de ideas”. “Gavidia –como defiende Armijo- es un poeta de ideas, un poeta filosófico. Sin Confundir, ¡cuidado!, su aparente hermetismo, su aire metafísico, con el impresionismo intelectual de un Mallarmé o un Valéry.”⁷²²

Gavidia dispone de una formación autodidacta que lo sumerge en las fuentes del pensamiento occidental. Un saber que habría que dominar, pues solo así se podía entrar a dialogar entre iguales. Indistintamente se forma en las ideas de los primeros pensadores americanos, en la literatura y pensamiento ibérico, y en el pensamiento de los primeros ideólogos liberales. Especialmente Simón Bolívar, Bello, Sarmiento, Francisco Morazán. También profundizó, con el mismo ardor, en el saber nativo y lo colocó al mismo nivel en cuantía y valor que lo que se conocía como el saber universal.

Siempre se lamentó de la idea que concebían a los indígenas ignorantes, sin, siquiera conocer su sabiduría. Por ello se siente fraterno con todas las culturas, con toda forma de saber. Por más que vuele y viaje a otras tierras, siempre permanece enraizado a su Centroamérica, que mal le paga:

“Gavidia, en cambio, acierta al confirmar que sólo a la luz de la propia realidad, inmerso en ella, el artista puede construir cosas grandes. Jamás se olvida de América. Le encontramos poniendo a Víctor Hugo, o a Chateaubriand, y repentinamente, se produce en él la anunciación de nuestras tierras: recordemos como también la América Central, se agiganta en aquellos días: Morazán es el hombre de hierro que batalla quince años consecutivos, que embiste a una plaza a riesgo de pasar sobre los despojos de su familia, que el enemigo amenaza inmolar; los ciento doce cazadores del Gualcho quedan muertos en formación sin ceder una línea; el enemigo respetando su valor no se atrevió a pasar sobre los cadáveres de aquellos héroes y desfiló, flanqueándolos dice el héroe. Los soldados valen tanto como el jefe. Esta es una realidad.”⁷²³

En su viaje intelectual por engrandecer el espíritu nacional, pronto se percató de las dificultades de comprensión que genera el lenguaje. Se interesa por el dominio de otras lenguas, incursiona en las nativas y en las clásicas,

⁷²² Op. Cit., p. 123.

⁷²³ Op. Cit., p. 124.

rastreando las fuentes en las que el pensamiento original fue escrito, y se dedica a traducir textos. La traducción fue para él otro gran campo de su interés. Pues ve la necesidad de la comunicación y comprensión entre los mundos, pero es consciente del obstáculo que el lenguaje puede crear en términos de mal entendido.

En su poesía, continuamente expresará tal necesidad y problema humano de comunicación. De hecho, es allí donde para él radica una de las causas de la violencia: un conjunto de voces en discordia. Vemos acá su raíz hermeneuta de la cual ahondaremos adelante. Gavidia considera que es necesario entrar en diálogo, con ese universo de voces, a fin de internarse en las aguas profundas del saber, pero sobre todo, interesado en comprender lenguajes para comprender su mundo y los mundos.

De ese recorrido por la historia y el lenguaje, llegará a concluir que estamos marcados por la violencia, tanto como para la construcción de la paz. Veremos, como la violencia, y sus causas y efectos, será uno de los temas que ocuparan la mente de Gavidia, al servicio de su comprensión, pondrá gran parte de sus dones y recursos. Nada más lejos que la imagen de un Gavidia erudita, al margen de la realidad, veremos a un hombre que remonta el vuelo, sin perder el horizonte de lo concreto.

En cuanto a su estética, no se ha realizado un estudio riguroso de la misma, se le ha tipificado de modernista, de romántico, de anti-naturalista, de evasionista, pero, faltan estudios rigurosos sobre su trabajo literario. Los estudios realizados entran en conflicto a la hora de tipificar su estilo dentro de una corriente literaria concreta.

Del recorrido por los estudios que han intentado acercarse a su monumental obra, mucha de ella perdida, se puede afirmar que, en Gavidia opera con mayor fuerza, aquel carácter inasible, a todo intento de encuadrarlo en un sistema estético único desde el cual explicar su producción. Gavidia fue un espíritu trascendente que se escapa de cualquier intento de encasillarlo, y todo intento de tipificarlo de un trazo resulta groseramente reductor.

Ya vimos el carácter con el que Brignoli lo retrata. Muchos se han acercado a su trabajo y sin conocerlo han dicho de él que es un idealista, en el sentido peyorativo de iluso, que andaba en las nubes, que no aterriza, e

incluso, nos dice Toruño. A Gavidia llegaron hasta a inculparlo de corruptor del idioma, atrabiliario, que “debiera dedicarse a oficios groseros” en los que estaría como el pez en el agua.

Otros, nos dice, Toruño, solo se enfocan y lo definen por su labor en el trasplante del alejandrino galo, sin conocer las otras facetas de su labor, y otros no centroamericanos, al enfocar el inicio del Modernismo en América, lo olvidan o lo ignoran⁷²⁴. Consideramos que tales comentarios, son opiniones a cuya validez les falta una fuerte dosis de fundamento. Pero son puntos de partida que sugieren hipótesis de trabajo.

Respecto a ese modo de ser de Gavidia, que en algún momento ha dado pauta para atribuirle ese carácter de evasión de la realidad, es ciertamente como dice Hugo Lindo, un andar en las nubes, pero en las nubes de Aristófanes⁷²⁵, una metáfora a la que el maestro Gavidia acude para manifestar lo insuficiente que es una actividad sin fundamento, pero también, un fundamento alejado de la actividad humana, de la práctica.

De hecho, al recorrer su obra, descubrimos que en él, la fundamentación asume un componente educativo, ético y estético. Responde a una fórmula cuyos elementos interactúan afectándose mutuamente. Tres facultades que constituyen la dinámica de esa humanidad: entendimiento, sentimiento y voluntad. Estructura desde la cual critica la posición de la filosofía moderna al jerarquizar y darle preeminencia al entendimiento: “La filosofía moderna ha puesto en primer lugar el *entendimiento*. Él es una antorcha; debe, pues alumbrar el camino. ¿Está en él todo el Hombre?”⁷²⁶.

Como veremos, la filosofía y la creación literaria se encuentran íntimamente vinculadas, formando una unidad granítica en Gavidia; y su trabajo es muestra pragmática de lo que expresa siempre en sus formulaciones filosóficas, la indisoluble relación entre los discursos filosóficos y poéticos. En Gavidia se cumple aquella idea que Heidegger presenta en *Sobre la conciencia histórica*: “Comprender, no es controlar, no es dominar, es sabernos

⁷²⁴ Cf. TORUÑO, J. F: *Francisco Gavidia; Entre raras fuerzas étnicas*, p. 20.

⁷²⁵ “La filosofía no debe considerarse como esas nubes que se forman y se transforman, sin otra consecuencia para el espectador. “La nubes”, famosa comedia de Aristófanes, critican por cierto, la falsa filosofía, y si no hubiesen atacado a Sócrates, no serían odiosas...”, Francisco Gavidia citado por Hugo Lindo en: “*Gavidia humanista*”, revista CULTURA, No. 39, San Salvador, Centroamérica, 1965, p. 12.

⁷²⁶ *Ibíd.*

para ser (yo)".

1. La producción literaria de Francisco Gavidia: su influencia y su olvido.

La obra de Gavidia irrumpe en un espacio desamparado por las musas. Con ella alienta el ideal de que El Salvador se convierta en la nación que los ideales liberales y la ilustración prometieron. Él radicalizará la promesa del pensamiento moderno, y buscará en la naturaleza humana, las causas de la promesa fallida de la modernidad, a la cual no renuncia.

Luis Melgar Brizuela opina que su labor patriótica no la hace con el sentimiento constructivo-destructivo propio de ese otro gran poeta salvadoreño llamado Roque Dalton⁷²⁷. Él la lleva a cabo desde una serena y utópica propuesta constructiva. Gavidia y Roque son, como hemos visto, dos momentos y dos estados del espíritu. A pesar de sus diferencias, ambos se entregan a la causa patriótica y ambos renuncian, el uno a la fama y la fortuna; el otro a la vida. Ambos lo entregan todo sin importarles sentirse solos por su gran fe en las posibilidades de la patria.

Ya hemos visto que sus circunstancias no eran las mismas, pese a que los dos fueron fundadores. El primero sienta las bases culturales y espirituales de la nación y el segundo, cuestiona la ruta de todo lo fundado. Uno se enfrenta a una historia y a una cultura sin sus fuentes, y el otro a unas fuentes que no dicen lo que tienen que decir. Sus fuentes, sus paradigmas, sus horizontes eran diferentes, pero se enfrentaban a unos mismos problemas: ¿qué es y qué hacer con su patria? La literatura que produjeron es su personal respuesta a los dilemas de la nación.

Gavidia observa como actos de barbarie presentes en toda cultura son susceptibles de emerger en cualquier momento, al acecho siempre de morder las arterias de la civilización. Ana Patricia Alvarenga Venutolo nos pone al descubierto la permanencia en El Salvador de una estructura cultural marcada por la ética de la violencia⁷²⁸. Esta es, en su opinión, la dinámica de la relación Estado-Cultura. Desde esa relación, la violencia se manifiesta de diferentes

⁷²⁷ MELGAR BRIZUELA, L: "La vida y la obra de Roque Dalton", San Salvador, 1996, ponencia publicada en <http://www.literatura.us/roque/melgar.html>.

⁷²⁸ Para más información sobre el tema Cf. ALVARENGA VENUTOLO, A. P: *Cultura y ética de la violencia*, Ed. DPI; San Salvador, 2006.

formas, como resistencia o negociación entre los grupos subalternos y dominantes.

De la infancia de Gavidia sabemos poco. Nació en una zona rural del Departamento de San Miguel, vivió en la casa de la hacienda propiedad de sus abuelos en sus primeros años, luego su familia lo trasladó a la cabecera del Departamento, regresó y volvió para hacer su formación media. Lo que vio allí fue el paisaje de una región intertropical, de una exuberancia idílica y morbosa, deslizándose de aquellas montañas afiladas, de las que ya hemos hablado, y en las que vio al hombre luchar contra todo pronóstico con el rigor de la naturaleza agreste, que promete ser indómita y que el hombre domina, arrebatándole su poder vital, palmo a palmo.

Debió tener acceso a una biblioteca mínima, a la que exprimió, pues cuando emigró a la capital, ya su inteligencia había sido poblada con unos prodigiosos conocimientos, que le servirían de basamento. Debió correr por aquellas laderas volcánicas, experimentado las remecidas de la tierra, el poder del agua de los inviernos tropicales, el rumor del viento de octubre, el cantar de las carretas cargadas de caña camino a la molienda, los retos de las minas, otrora fuente de riqueza, el sol abrasador de los veranos secos, que caía sin piedad sobre los hombros de los indígenas de paso estoico, camino a sus labores agrícolas y tras ellos, cortándoles el andar, el paso codicioso del que vivía sin merécelo, del trabajo de aquellos espíritus callados, más resignados que conformes.

De esas experiencias procesadas por su mente prodigiosa, Gavidia se preguntaría muchas veces, sobre el origen de la fuente de dónde provenía el aliento y energía vital de los salvadoreños. En aquel mundo nació la conciencia de cuidar los primeros mitos nativos, las historias de bravíos guerreros que dieron su vida por la independencia, y por lograr fundar una región unida y la realidad que contemplaba. Las leyendas de princesas nativas, dioses que impartían justicia, y castigaban la codicia, el vicio, el caos. Allí aprendió que a todo eso se le llamaba patria y la amó como tal.

Fue ese mundo y sus contrates, el estímulo que activó aquella mente, extremadamente curiosa, brillante, templada en un espíritu sensible, que se convirtió en voluntad férrea y mente lúcida. Aquel personaje de talante ético

honorable, trabajó toda la vida para contribuir a transformar aquel mundo de guerras y engaños, que violentaba aquel rústico paisaje campesino, de caseríos dispersos de difícil acceso, bordeado de bosques tropicales, bañado de ríos y serpenteando entre montañas ondulantes, que quebraban y retaban la voluntad del caminante.

Nos trasladamos, para conocer los hechos de esta historia sin fuentes, al año de 1965, supuestamente a cien años del nacimiento de Gavidia y a diez de su muerte, cuando se declara oficialmente el “año de Gavidia”. No se sabe con certeza el año de su nacimiento. Nos acogemos a lo expresado por Hugo Lindo en su discurso conmemorativo al centenario del nacimiento del Gavidia: “tres años de inexactitud no debe ser motivo de tormento y ocupación”. Luego agrega en relación a la conmemoración:

“La Patria estaba debiendo a Gavidia su festejo de centenario: o lo satisface hoy con oportunidad, o un par de años demorado. Lo esencial es que lo cumpla (...) Y en ello estamos (...) Es la patria entera la deudora. Es la Patria entera la agradecida (...) Por todas esas consideraciones la Academia Salvadoreña de la Lengua dispuso denominar el de 1965 “Año de Gavidia” y gestionar ante el gobierno de El Salvador una nominación semejante”⁷²⁹.

Para ilustrar la respuesta del Estado, Hugo Lindo cita el decreto de la Asamblea Legislativa, por el que se concede y reconoce a la ilustre persona de Gavidia el homenaje. Nosotros también incorporamos algunos numerales, para ilustrar desde ellos la situación en que se encontraba la obra del maestro Gavidia por aquella época:

“Considerando: (...) Que las Comisiones del Interior y Obras Públicas y de Cultura y Asistencia Social, al determinar en sentido favorable sobre la solicitud de la referencia, han sugerido que se impriman las obras del Maestro Gavidia y se les dé profusa divulgación a través del Ministerio de educación, para que la ciudadanía conozca la amplia labor intelectual del insigne Maestro desaparecido;

- IV.- Que es un deber de los poderes públicos rendir homenaje a la memoria de los salvadoreños ilustres, y siendo el eximio Maestro don Francisco Gavidia un verdadero paladín de

⁷²⁹ LINDO; H: “Gavidia Humanista”; en *Cultura: Revista del Ministerio de Educación*, (nº extraordinario de Homenaje a Francisco Gavidia), El Salvador, diciembre 1965, p. 8.

nuestro país en el campo de la filosofía y las letras , es justo tributarle todos aquellos honores que contribuyan a enaltecer su egregia figura y a perpetuar su nombre en la Historia de El Salvador;

- Por tanto, en uso de sus facultades constitucionales, DECRETA:

(...) Art. 3.- El mismo Poder Ejecutivo en el Ramo de Educación se encargará de editar aquellas obras del Maestro Gavidia que sean seleccionadas al efecto por una comisión de intelectuales nombrada con arreglo a las normas fijadas por los Titulares de dicho ramo (...) Cada obra que se edite deberá llevar un comentario especial que contribuya al mejor conocimiento de la obra del Maestro Gavidia⁷³⁰.

Una de las tantas promesas emitidas al calor del momento fue la instauración del premio anual: Francisco Gavidia, el cual se entregaría el cuatro de diciembre de cada año. Esas y otras promesas quedaron en el olvido. Un intento por rescatar y difundir su obra del casi total anonimato, ha sido la iniciativa, que en 1999 propuso una universidad salvadoreña que le ha rendido tributo llevando su nombre. Esta implicaba una investigación que midiera el conocimiento que la población posee sobre la obra de Gavidia y el establecimiento de un medio de estudio y difusión permanente de la misma⁷³¹.

Dos de los resultados de tal propuesta, respecto a la situación de su obra informan de que pese a que se le han rendido homenajes, y se elogia su labor, irónicamente, la misma ni se conoce, ni ha sido objeto de difusión. Pese a que el nombre del obrador y de la grandeza de su obra si han sido divulgados, más no su contenido. Síndrome de aquel modo de operar que han modelado las élites dirigentes: el de la nación como fetiche legal-nominativo. Así pues, la obra de Gavidia aún espera ser estudiada y difundida.

Se ensalza la figura de Gavidia y la grandiosidad de su obra, pero tales juicios no cuentan con fundamentos, pues no se ha difundido su obra, ni estudiado con profundidad. Por tanto, la grandiosidad de la misma se basa en supuestos pues no ha sido hasta esa fecha, publicada en su totalidad, ni estudiada. La magnitud de la obra gavidiana nos consta a través de lo que nos refiere Mata Gavidia en el prólogo a la edición de las Obras Completas de 1974. El conocimiento del personaje mantiene una relación inversamente

⁷³⁰ Decreto n° 32 de la Asamblea Legislativa de la República de El Salvador, año 1965.

⁷³¹ ZEELIGMAN, M: *"Propuestas metodológica para la creación del taller permanente Francisco Gavidia"*. Monografías, tesario de Universidad Francisco Gavidia San Salvador, Centroamérica, 1999.

proporcional al conocimiento de su obra. Tenemos, pues, un problema de fuentes como advertimos al hablar de las limitaciones de la investigación.

La publicación de las obras completas de Gavidia es una ironía de lo que llamaron Rodríguez y Armijo, “la Odisea de su genio”. La epopeya de su publicación, que culminó en tragedia, comenzó a inicios del siglo XX, cuando Gavidia emprendió hacia 1910, la organización de su labor literaria, con la intención de proceder a su publicación en 1913. Producción ya para entonces ingente, que incluía verso, relato, ensayo, traducción y artículos periodísticos. Tenía a la sazón algo más de 40 años y una trayectoria reconocida como diplomático, intelectual, literato, filólogo, y había publicado varias obras.

Cuando culminó la organización, de lo que consideró sus obras completas, encontró muchas promesas, pero el apoyo gubernamental se difuminó entre papeleos, y agendas. En este primer esfuerzo, Gavidia ordenó sus obras, siguiendo el criterio de una sistematización de su pensamiento. Este primer esfuerzo de clasificar y dar un orden de presentación a sus escritos se mantendría tras su muerte en las publicaciones de sus Obras Completas:

“Gavidia insiste en varios de sus índices que sus obras deben agruparse por temas, unas veces; o por géneros ideológicos, o literarios, otras; y no por orden cronológico. El maestro vivió al margen de la temporalidad cronométrica y por ello coloca junto a un poema de 1883 otro de 1910 y hace preceder escritos del siglo XX a muchas publicaciones de fin de siglo, tal se advierte en dos de sus producciones con toda evidencia: obras y en *Sóteer* o *Tierra de Preseas*. Su orden es la afinidad ideológica o emotiva, antes que el rigor calendárico”⁷³².

Este primer proyecto de publicación, prosperó en un “libro de formato grande, que fue considerado el Tomo I de sus obras (poemas y teatro). “(...) Mucho Tiempo después, en 1958, el Ministerio de Educación retomó dicho afán y fue así que se produjo el tiraje, en un solo tomo, de su *Historia moderna de El Salvador*, bajo la coordinación del editor y escritor Ricardo Trigueros de

⁷³² MATA GAVIDIA, J: “Proyecto para editar las obras completas de Francisco Gavidia”, en; Gavidia, Guandique, Francisco: Introducción a Obras Completas. p. 9.

León”⁷³³.

A este intento siguieron las publicaciones en edición limitada y pronto agotadas de sus trabajos en unidades individuales, como lo podemos apreciar en el cuadro resumen de la producción gavidiana:

“1. Para realizar los estudios introductorios sugeridos había un escollo fundamental: las obras del Maestro Gavidia estaban agotadas “en su casi totalidad” desde hacía varias décadas, y para realizar cada uno de los dichos estudios era indispensable el conocimiento no solamente de un campo –literario, filosófico, histórico, etc.,- sino de varios, pues mal se podía interpretar su teatro, desvinculado de la producción histórica y filosófica; y deficiente sino imposible, escudriñar su producción histórica sin conocer sus teorías filosóficas y estéticas”⁷³⁴.

Cañas Dinarte señala que la publicación primera alentó un segundo intento que incorporaría toda la producción inédita de Gavidia, a iniciativa de Mata Gavidia, radicado en Guatemala, y nieto del Maestro, quién se dio a la tarea de recopilar toda su obra, labor en la que invirtió cerca de diez años. Este proyectó suponía la publicación de la “*monumenta gavidiana u Opera Omnia* de su ilustre abuelo, en treinta y tres volúmenes de gruesa foliación, distribuidos en cinco series, que abarcarían los trabajos de creación estética y literaria, investigación histórica y lingüística, obra miscelánea, traducciones, artículos de divulgación y textos inéditos, todo ello escrito o publicado entre 1882 y 1955”⁷³⁵.

Mata Gavidia proyectaba, según nos dice C. Dinarte, que cada tomo llevaría un prólogo elaborado por intelectuales o especialistas salvadoreños en el tema gavidiano abordado. A la vez, iría acompañado de un considerable aparato crítico para indicar los lugares y fechas de las publicaciones recopiladas y de una guía de las variaciones de los textos presentes entre sus originales manuscritos y las ediciones de revistas o periódicos en que fueron escritos.

⁷³³ CAÑAS DINARTE, C: *La narrativa de Francisco Gavidia*, p. 16.

⁷³⁴ MATA GAVIDIA, J: “*Proyecto para editar las obras completas de Francisco Gavidia*”, en; Gavidia, Guandique, Francisco: *Introducción a Obras Completas*. p. 8.

⁷³⁵ CAÑAS DINARTE, C: *La narrativa de Francisco Gavidia*, P. 17.

Este segundo intento verá algunos buenos augurios diez años después de la muerte de Gavidia, en aquel gesto gubernamental manifestado en 1965, el cual culminó con la pérdida, según registra Mata Gavidia, de casi el ochenta por ciento del material, en manos del órgano del Estado, encargado de realizar la publicación. Al respecto del producto en que finalmente resultó el proyecto original, y que vio la luz en 1974; Mata Gavidia expresó:

“En consideración a que la obra de Gavidia no se encontraba simplemente en su colección propia, sino que se hallaba esparcida por las ciudades de su destierro, y en lugares más remotos, como Lima, México y París, a donde habían ido a dar desde finales del siglo pasado (...) Era menester, por lo tanto, empezar por la publicación de lo más próximo, aunque con esto la publicación no podría llevar el orden ideal. En resumen: el proyecto inicial se vio despojado de sus buenas intenciones y se le dejó en la desnudez de sus posibilidades. Con todo se evidenció que lo más importante era por unanimidad de pareceres recopilar la obra de Gavidia, lo más pronto posible y editarla de inmediato para que tanto los eruditos, como los profanos empezaran por conocerla. Los estudios no quedaban del todo desechados, sino pospuestos para la siguiente edición”⁷³⁶.

Cañas Dinarte sostiene que el esfuerzo de Mata Gavidia se avivó al ver que no aparecía persona alguna de las entidades encargadas que se movilizaran por el cumplimiento de ese y otros decretos similares; por lo que el licenciado José Mata Gavidia, reunió, tras un lapso de 10 años; “(...) treinta y tres volúmenes de gruesa foliación, distribuidos en cinco series”⁷³⁷, que como hemos referido, se echaron perder⁷³⁸.

⁷³⁶ MATA GAVIDIA, J: “Proyecto para editar las obras completas de Francisco Gavidia”, en *Introducción a Obras Completas*, p. 8.

⁷³⁷ DINARTE CAÑAS, C: *La narrativa de Francisco Gavidia*, p. 17.

⁷³⁸ Todo esto no debería de extrañarnos, en un país que decretó la fundación de la Universidad Nacional en 1841, pero que, no funcionó, hasta 20 años después, y que irónicamente no contaba con un sistema de centros de educación que prepararan a la población para ingresar a la universidad. Sino solo iniciativas privadas dispersas y muy escasas, en las tres ciudades principales. San Miguel, Santa Ana y San Salvador. Por lo que tiempo después se creó en la ciudad de San Salvador, el Colegio privado: “La asunción”, el cual solo pedía como requisito de ingreso saber leer y escribir y mostrar alguna habilidad para la ciencia y los números. Pese a que las bases legales

Lo oportuno de aquella conmemoración, no radicó en el logro de la publicación inmediata, sino en la elaboración de lo que a juicio de Lara Martínez constituyen los mejores estudios que sobre la obra de Gavidia se han elaborado, pues fueron motivados por la convocatoria anual del certamen nacional de Cultura de El Salvador.

Finalmente, de toda aquella iniciativa, que casi resultó en naufragio, emergió, ocho años después, la edición de 1974 y 76. Dos tomos de las obras completas, que no cumplieron los requisitos del proyecto original y que a juicio de Cañas Dinarte “adolecía de desorden tipográfico y de impresión, sin foliación visible y carente de muchas de las estipulaciones editoriales y de aparato crítico preestablecidas por su recopilador, ya convertido en notable historiador, filósofo y catedrático de la guatemalteca Universidad de San Carlos”⁷³⁹. En los años siguientes, se realizaron una serie de ediciones sueltas, con lo que C. Dinarte, denomina, una absoluta violación de los derechos de autor.

Un nuevo intento, de la magnitud proyectada originalmente, se animó finalizada la guerra civil. De modo que, en la década de los noventa, Cañas Dinarte y Albertina Herrera se dieron nuevamente a la labor compleja de recuperación de materiales, de la cual expresó Dinarte que lo más difícil no fue: “reconstruir ese aparato investigativo, sino el hecho de poder acceder a publicaciones periódicas, efímeras la mayoría, de cuya existencia ya no dan fe los distintos archivos y bibliotecas salvadoreñas o, si es que afortunadamente existen ejemplares, están tan dañados por las malas condiciones de su almacenamiento que no ha sido posible consultarlos y mucho menos fotocopiarlos”⁷⁴⁰.

De ese nuevo esfuerzo, se logró la publicación en el 2002 de sus obras dramáticas tomo I y II. Pero en General, la difusión ha sido casi nula. Una investigación monográfica para una introducción al estudio de la obra de

constitucionales, estaban, no existía los medios, de su realización. Los programas educativos, no estaban sistematizados, ni respondían a un programa de nación, lo cual tampoco existía. Las asignaturas no estaban vinculadas, incluso en el ámbito universitario. No fue hasta que Gavidia, siendo Ministro de Instrucción, diseñó en 1894-1898, el primer plan educativo, que se conoció como “Plan Gavidia” de enseñanza superior, que estableció el método de las correlaciones en las asignaturas. En 1906 se organiza un sistema escalonado, distribuido en: enseñanza elemental, media y superior.

⁷³⁹ DINARTE CAÑAS, C: *La narrativa de Francisco Gavidia*, p. 18.

⁷⁴⁰ Op. Cit. P. 21.

Gavidia, elaborada a finales del 1999, a iniciativa de la Universidad Francisco Gavidia de El Salvador; demostró que existían importantes limitaciones para difusión de la obra gavidiana: la escasa bibliografía existente en el país sobre este escritor; la poca importancia que se le da, a nivel educativo, a la difusión; la existencia una serie de factores solidarios que han contribuido al desconocimiento, negligencia, dificultad de su comprensión, desinterés y prejuicio por incapacidad de juicio apreciativo de su trabajo. Armijo señala, algunos factores causantes del olvido de su obra poética:

“Ahora es factible aclarar algunas causas que han vuelto la obra poética de Gavidia poco apreciada. Los méritos de ella se ocultaron o se ignoraron. Se le quería más por su personalidad ejemplar en cuanto a hombre sabio, que como al productor insigne de obra singular y varia. El lector le temía. Se le acercaba con ideas preconcebidas y sobre todo. Como estaba acostumbrado a catar el poema por el halago o el simple trastorno sensual, ante la obra gavidiana, al sentirla oscura, difícil, se negaba a pensar, a aprehender el pensamiento escondido en la tranquila ondulación de los versos. Pero no toda la poesía de Gavidia se empeña en oscurecerse, en tornarse grávida de significación. El autor de Kicab era un verdadero artista y muestra el donoso tratamiento del verso, que realiza en muchísimos poemas. El estudio de su producción lírica depara sorpresas”⁷⁴¹:

Queremos agregar una última opinión curiosa, sobre uno de los factores del olvido de la obra gavidiana:

“Ese olvido e injusticia en parte se debió al mismo Gavidia. En efecto, éste por su carácter retraído, se mantuvo alejado de los círculos literarios de su tiempo (...) Gavidia parece complacerse en la vida solitaria, favorecida por el aislamiento intelectual de Centroamérica que sólo en estos últimos tiempos ha ido desapareciendo lentamente”⁷⁴².

⁷⁴¹ ARMIJO, R: “Gavidia como el sabio”, en CULTURA No. 37, 1965, P. 125.

⁷⁴² GALLEGOS VALDÉS, L: “Ausencia y Presencia”, en *Revista Cultura*, N° extraordinario, 1965, San Salvador, p.

Ofrecemos a continuación una miscelánea de juicios sobre la vida y obra del maestro y que han servido de base a esta exposición. Comenzamos con una serie de argumentos que nos sitúan frente a los diversos rostros de Francisco Gavidia, para luego ir ascendiendo hacia el rostro de filósofo e historiador. Éste se esboza en los estudios de Armijo y Rodríguez Ruiz, y se amplían con los de Lara Martínez⁷⁴³. Sus descubrimientos son premisas que nos han servido de hipótesis de trabajo, al proporcionarnos un posible hilo conductor que articula el pensamiento gavidiano, a saber: la idea de la historia, del sujeto histórico en Gavidia y de su ideario nacional.

Veremos a continuación algunos juicios emitidos sobre el pensamiento filosófico e histórico de Gavidia. Muchos de estos juicios los ha sintetizado Toruño en su estudio de la obra y la figura de Gavidia. Éste describe trece ámbitos en los que Gavidia incursionó, e identifica en cada uno una faceta particular. Dicha síntesis nos deja ver en el Maestro Gavidia el perfil de un humanista y un filósofo, emergiendo de un mundo que no estaba preparado para su recepción. Su primer rostro es el de *sabio, erudito y humanista*.

“Por las nobles disciplinas a que desde temprano se sometió gustoso; por su conocimiento del latín y del griego y de algunas lenguas modernas; por su austeridad y amor a su tierra, Gavidia quedará como auténtico impulsador de nuestras letras. Es un clásico, pero su aliento es americano. Poeta, dramaturgo, crítico, historiador, la personalidad maestro honra a Centro América”⁷⁴⁴.

Roberto Armijo, en un trabajo titulado de manera ilustrativa como “Gavidia como el sabio”, nos dice:

“A mi ver, el proceso creador de Gavidia es claro. Si se escudriña con juicio su obra, desde el libro de los *Azahares*, pasando por *Versos*, hasta desembocar en *Sóteer*, se tendrá con nitidez el cuadro auténtico de su personalidad. Forjado en duras disciplinas, pronto condiciona su sensibilidad al ser cultural que

72.

⁷⁴³ Cf. LARA MARTÍNEZ, Rafael: *Historia Sagrada e Historia Profana. El sentido de la historia salvadoreña en la obra de Francisco Gavidia*. Ed. DPI. San Salvador, 1991.

⁷⁴⁴ GALLEGOS VALDÉS, L: “Don Francisco Gavidia, su obra poética y su obra teatral”, en *Revista Cultura*, N° extraordinario, San Salvador, 1965, p. 37.

ávido se aviva por el lento madurar concienical. Y es cuando surge en él, la admirable interacción creadora de sentimiento y pensamiento como base de la expresión espiritual (...). Y en verdad *Sóteer* es la culminación ilustre del desarrollo perspicuo de la personalidad venerable de sabiduría que es Gavidia, es pues obra de un sabio. (...) el autor da contorno extraordinario a su cultura portentosa. El bastión de conocimientos se revela en la línea didascálica que se entremezcla a la secuencia contrapunteada de la *Torre de Marfil*. (...) No cabe duda que *Sóteer* es obra oscura, difícil; pero negarle su extraordinario valor poético es un error craso”⁷⁴⁵.

Alfredo Cardona Peña, por su parte, cuando tiene que describir la dimensión de sus conocimientos nos dice lo siguiente:

“Hablemos un poco de lo que sabe: estudia a San Pablo, en griego; comenta a los escolásticos en latín, ríe con Aristófanes, traduce a los clásicos, y después a los franceses, a los ingleses, a los alemanes”⁷⁴⁶.

El hondureño Rafael Heliodoro Valle nos habla de su conocimiento y sensibilidad hacia la lengua pipil y de su trabajo para poner a disposición del público un vocabulario pipil-castellano:

“Estaba yo junto a él (...) sobre la mesa de trabajo los papeles en desorden; pero destacándose entre ellos, una larga tira de papel sobre la que el maestro alinea en orden alfabético los vocablos pipiles para formar un diccionario (...). Me gustaría ahora terminar el vocabulario pipil-castellano, que tanta falta nos hace (...) Necesitaré unos dos meses. Me intriga mucho volver a leer el código de Dresden y la predicción de los eclipses. Diez años después de que fuera editado ese códice, una revista de México publicó un estudio

⁷⁴⁵ ARMIJO, R: “*Gavidia como el sabio*”, en *Revista Cultura*, *Revista Cultura*, N° extraordinario, San Salvador, 1965, p. 125.

⁷⁴⁶ CARDONA PEÑA, A: “El Maestro don Francisco Gavidia”, en *Revista Cultura*, *Revista Cultura*, N° extraordinario, San Salvador, 1965, p. 17.

muy interesante sobre él. ¿Lo conoce?”⁷⁴⁷.

El segundo rostro que podemos presentar es el de *Gavidia*, filósofo socrático. Barba Salinas nos refiere a un singular acontecimiento y a la actitud mostrada por Gavidia. Aconteció que, en tiempos de la dictadura de Hernández Martínez, se le concedió el título de Salvadoreño Meritísimo. El mismo Dictador, acompañado del Presidente de la Corte Suprema de Justicia y el de la Asamblea, hicieron entrega del pergamino a Gavidia. Este al pronunciar su discurso de agradecimiento y dándose cuenta de las circunstancias y del deber indeclinable, hizo un fervoroso elogio de la libertad y de la democracia de Atenas comparándola con la esclavitud, el dolor y la vergüenza que reinaba en Esparta, como un recurso literario de similitud a la situación salvadoreña. Nos refiere Barba, que Martínez, y sus muñidores quedaron desconcertados y perplejos, sin comprender el discurso. Atribuyeron el discurso del Maestro al hecho de que éste “vivía en la luna”. Y termina diciendo, “Éste era Francisco Gavidia. Nadie en el país ha sido tan fiel a su vocación espiritual como este hombre”⁷⁴⁸.

También sobre esta misma dimensión socrático-filosófica en salvadoreño Hugo Lindo nos dice:

“De esa convicción literaria que engloba las nociones de idealismo y realismo, a la convicción puramente ética, moral, no había mucha distancia. Y él la supo recorrer.

No fue para él la filosofía un mero deleite especulativo y egoísta (...), un regodeo tautológico, un círculo cerrado y estéril. (...)

Sí; la Filosofía había de tener una trascendencia en la conducta. Era para el hombre, y el hombre es hecho de la vida. Así, Filosofía sin asidero en la realidad y sin repercusión sobre ella. Filosofía que no nos hiciera mejores, más capaces, más tolerantes (...) Y como don Francisco era un clásico en todo, y a los clásicos recurría siempre para dar el paradigma, se expresó así sobre ese

⁷⁴⁷ HELIODORO VALLE, Rafael: “Diálogo con Francisco Gavidia”, en *Revista Cultura*, N° extraordinario, San Salvador, 1965, p: 44.

⁷⁴⁸ BARBA SALINAS, M: “Francisco Gavidia. Insigne Maestro del espíritu”, en *Revista Cultura*, n°. 5, San Salvador 1955, p. 15.

asunto: “(...) La filosofía no debe considerarse como esas nubes que se forman y se transforman”⁷⁴⁹.

Hay un rostro de Gavidia que nos habla de su dimensión intercultural y cosmopolita es el *Gavidia extraordinario e insólito*, descrito muy bien por Luis Salvador Salazar Arrué:

“Gavidia: la Ceiba de Cuscatlán. Serena alzaba sus vigorosas ramas cargadas de semillas, cada una en su vilano, lista al vuelo. Otras ya muy lejos, algunas ya ceibas jóvenes (...) Hombre indio, hombre ceiba, (...) Hombre Griego, Hombre francés, hombre maya, hombre pipil”⁷⁵⁰.

O este otro testimonio de Trigueros de León sobre este mismo aspecto:

“Francisco Gavidia representa, en nuestro país, la consagración al cultivo de las artes y las letras. Su vida está hecha de modestia, de estudio y de pobreza. Durante más de medio siglo este caballero de la palabra ha pasado, en su cuarto de estudio, en diálogo vivo con los griegos y latinos”⁷⁵¹.

Podemos mencionar a continuación el rostro de *Gavidia el patriota*, a través de la declaración del número de la Revista Cultura (San Salvador) del año 1995, organizado con motivo de su fallecimiento:

“Vino más tarde su brillante actuación como principal organizador del partido político que abogó por la implantación del sistema parlamentarista en El salvador. Estuvo en exilio por cinco años, fuera de las fronteras patrias, a consecuencia del golpe militar que llevó al poder a Ezeta”. En Guatemala, en compañía de un grupo de serios patriotas, tomó parte activa en la lucha política, distinguiéndose por la elevación de sus ideas y por su indomable espíritu de independencia”⁷⁵².

⁷⁴⁹ LINDO, H: “*Gavidia Humanista*”, en *Revista Cultura*, N° extraordinario, San Salvador, 1965, p. 11, 12.

⁷⁵⁰ SALAZAR ARRUE, S. (Salarrué): “Cuatro juicios sobre Francisco Gavidia”, en *Revista Cultura*, No. 5, San Salvador, 1955, p. 30.

⁷⁵¹ TRIGUEROS DE LEÓN: “*Cuatro juicios sobre Francisco Gavidia*”, en *Revista Cultura*, No. 5, San Salvador, 1955, p. 32.

⁷⁵² PAZ PAREDES, M: “Francisco Gavidia, el precursor del modernismo que ha vivido para Contar la Historia”, en *Revista Cultura*, No. 5, San Salvador, 1955, p. 51.

Enfatizando este mismo rostro patriótico Alberto Quinteros nos dice lo siguiente:

“Con esa convicción hemos querido –sin desconocer ni un sólo momento el valor de los otros aspectos de su obra grandiosa- referirnos al aliento centroamericano, vigoroso, constructivo y optimista, que vibra en la vida y obra del maestro Francisco Gavidia recientemente desaparecido(...). En la vida del espíritu, como en la de la materia, Gavidia se perfila como centroamericano.(...) Con el idioma Salvador, producto de largos años de estudios y desvelos, considerado por algunos topos espirituales como un pasatiempo de ocio, Gavidia quiso demostrar como Centro América podía estar unida e independiente, hasta lingüísticamente.(...) En su ‘Canto a Centro América’, el ideal unionista de Gavidia queda expuesto.(...) ‘Centro América duerme/ Silenciosa e Inerme/ El sueño del olvido de los mundos; Sus pueblos son estériles llanuras, / Zarzales infecundos(...) Oh Centro-americanos,/ Necesitáis con vuestras propias manos/ Levantar vuestra lápida mortuoria’”⁷⁵³.

“Señores:

No por vana pretensión ni por hacer ostentación de erudito, traigo hoy a vuestro recuerdo el “panegírico de Atenas” (...) Es la obra maestra de Isócrates (...), lamentemos que habiendo sido su objeto aconsejar la guerra y aceptar la alianza de enemigos poderosos, cuando el orador vio a la Grecia sojuzgada por éstos, contra lo que él predijera, se dejó morir de hambre. Tendré pues yo , al imitar tan grande ejemplo, el cuidado de seguir en la historia lo que más parece revelar el designio providencial sobre las naciones(...) La transformación o especie de armisticio político entre independientes, monárquicos constitucionales y absolutistas que se firmaron todos ellos el 15 de septiembre es de no escaso valor(...) Pero hay algo más emocionante, más trascendental y de

⁷⁵³ QUINTEROS, A: “Aliento Centroamericano en la Vida y Obra de Francisco Gavidia”, en *Revista Cultura*, No. 5, San Salvador, 1955, p. 25.

más consecuencia histórica: fue el cabildo abierto(...) En él se declaró El Salvador independiente a fin de proclamar la República(...) Esa acta está subrayada en la historia por dos sitios y muchos combates, su resultado en la historia de las instituciones del Nuevo Mundo es materia de estudio muy extenso(...) Esta ciudad ha vivido más para sufrir que para pensar en la propia gloria(...) San Salvador se prepara a celebrar el IV centenario. Los tiempos felizmente han cambiado; una paz de más de un cuarto de siglo, ha quintuplicado sus fuerzas en todos los sentidos materiales y económicos. Que sea lo mismo en el sentido moral y en el sentido intelectual”⁷⁵⁴.

Más lacónico pero con rotundidad Trigueros nos habla de patriotismo en los siguientes términos: “(...) Gavidia como ningún otro, ha sabido responder a las exigencias de responsabilidad que todo escritor tiene con su pueblo”⁷⁵⁵.

Otro rostro característico es el de *Gavidia, el Maestro*. Así nos lo presenta, por ejemplo, Julio Ávila en el número de la Revista Cultura de 1955, dedicado a homenajear al poeta con motivo de su fallecimiento:

“Así ha logrado ser por igual, maestro de la belleza y maestro de la vida. Éste último término también en su acepción más honda. Su vida es un perpetuo ejemplo, un luminoso símbolo. Toda ella ha fulgurado en un camino de perpetua pobreza”⁷⁵⁶.

O este otro testimonio de Alfonso Rochac que podemos leer en el número monográfico publicado en el número monográfico de la Revista Cultura dedicado a Gavidia de 1965.

“En la extinguida escuela Preparatoria Profesional y en la Universidad Nacional oí sus lecciones, y después he procurado frecuentarlo en su retiro. (...) Pero ninguna lección me impresionó mejor que una que nos dio el año en que finalizamos los estudios profesionales. Esa vez el Maestro no habló de la Gaya Ciencia ni de

⁷⁵⁴ GAVIDIA, F: “Panegírico de San Salvador, conferencia histórica”, en *Revista Cultura*, San Salvador 1969, p. 11 y 16.

⁷⁵⁵ TRIGUEROS DE LEÓN: “Cuatro juicios sobre Francisco Gavidia”, en *Revista Cultura*, No. 5, San Salvador, 1955, p. 33.

⁷⁵⁶ AVILA. J: “Francisco Gavidia, el Poeta Coronado”, en *Revista Cultura*, No. 5, San Salvador, 1955, p. 21.

Filosofía de la Historia. Esa vez nos dio una gran lección de ética”⁷⁵⁷.

Sobre el *Gavidia esteta y genio creador* hallamos los siguientes testimonios:

“Dentro del vasto campo de la literatura, Gavidia ha cultivado distintos géneros; en sus versos hallamos sentidas expresiones líricas, poesía dibujada, hecha a pulso, como la ofrenda del brahmán(...) en que fluye la idea armoniosa, con ritmo tranquilo, recogida sin desbordamiento de mal gusto”⁷⁵⁸

“ Muy señor mío y compañero: La Academia Española, deseando continuar la Biblioteca Selecta de Autores Clásicos, hace tanto tiempo interrumpida, ha tomado el acuerdo que le remitamos adjunto. Ruego a U. sí le es posible, preste su concurso a la realización de este acuerdo, encargándose de la publicación de alguna obra para dicha biblioteca.”⁷⁵⁹

“Pocos poetas han estudiado como él la aplicación del hexámetro griego al castellano, teórica y prácticamente, en poemas de gran alarde métrico, e interesantes más que todo como paradigma. La métrica de la cantidad con un juego de átonas y tónicas, empleada por alemanes e ingleses, ha preocupado a Gavidia, quien tradujo parcialmente a Dante y a Moliere”⁷⁶⁰.

También sobre la posición estética gavidiana descubrimos un conjunto de valoraciones. No todas coinciden en la ubicación del Maestro dentro de una escuela estética. Así Luis Gallegos Valdés nos dice lo siguiente:⁷⁶¹:

“La poesía de Francisco Gavidia es la de un poeta erudito y revolucionario al mismo tiempo, que no sólo ha dejado una obra importante, sino que contribuyó a la renovación métrica del

⁷⁵⁷ ROCHAC, A: “*Cuatro juicios sobre Francisco Gavidia*”, p. 34.

⁷⁵⁸ TRIGUEROS DE LEÓN: “*Cuatro juicios sobre Francisco Gavidia*”, p. 33

⁷⁵⁹ MENÉNDEZ PIDAL, R: “*Carta a Gavidia*”, Prólogo a las Obras Completas de Francisco Gavidia, p. 26.

⁷⁶⁰ GALLEGOS VALDÉS, L: “*Don Francisco Gavidia, su obra poética y su obra teatral*”, en *Revista Cultura*, No. 5, San Salvador, 1955, p. 39.

⁷⁶¹ Para ver detalle de citas extraídas véase: GALLEGOS VALDÉS, Luís: “*Ausencia y Presencia*”, en revista CULTURA, Ed. DPI, San Salvador, p. 72, 79.

modernismo”.

Para Cristóbal Humberto Ibarra el poeta salvadoreño

“está en la raíz del modernismo”, siendo, más que un mero precursor, origen indiscutible de la revolución modernista. Ibarra señala una fecha clave en esa revolución. 1882, año en que Gavidia “ha introducido el alejandrino francés al castellano, lo ha enseñado a Rubén Darío y éste –siguiendo modelos burguescos y gavidianos – ha escrito hacia 1985 Víctor Hugo y la Tumba”.

“Para nosotros Gavidia no es modernista puro, porque sus temas lo atan con fuerza a Palenque ya Cuscatlán y la didascalía lo adscribe al neoclasicismo, siendo esto último el atributo que irremisiblemente hubo de pagar la escuela del abate Delille. Pero el romanticismo de Víctor Hugo lo rescata del convencionalismo y de la frialdad que el exceso de mitología griega y el filosofismo pesan en ciertos pasajes de Sóteer”.

Sobre sus referentes literarios Roberto Armijo y Napoleón Rodríguez Ruiz nos dicen lo siguiente:⁷⁶²

“En cuanto al origen de las cosas y los seres, a Gavidia le sucede lo que a Balzac. Es un profesor de la fe cristiana y cree en el origen divino de lo natural (...) Más, en la práctica literaria no vacila un instante en admirar a Voltaire o a Diderot. A Spinoza o a Rousseau. A Codro o a Buda”.

“De esa manera, como no le iba repugnar el naturalismo, cómo desde lo más profundo de su ser, no iba a despreciar a Zola y a comprender toda disolución que esa escuela portaba (...) Oigamos sus palabras: · “La bestia humana”, “Nana”, “La tierra” son obras naturalistas como el libro de Ruth, como los Idilios de Teócrito, como toda la literatura que inspiran los panteísmo primitivos; con esta diferencia, que una es ingenua, y la de Zola tiene pretensiones científicas(...) “El defecto de la escuela naturalista es la filosofía que

⁷⁶² Para ver detalle de citas extraídas véase: ARMIJO, Roberto y RODRÍGUEZ RUÍZ, N: “La estética Gavidiana”, en *Revista Cultura*, No. extraordinario, San Salvador, 1965, p.54 y 64.

la anima: su idealismo es demasiado porque es retrospectivo: porque es un violento y horrible esfuerzo que atraviesa todos los dominios que han conquistado el espíritu humano, y en pleno siglo XIX, disfrazándolo de ciencia moderna, nos impone el sistema filosófico de impera en el “aduar troglodita”.

“Ibarra sostiene que Gavidia desde 1882 deja en El Idilio de la Selva, conjugados los lamentos barroco-impresionistas que constituirán el arranque en la carrera del arte modernista (...) Lamento tener que criticar de nuevo al gran ensayista Cristóbal Humberto Ibarra. Resulta imposible en el caso de Gavidia ensayar un juicio universal sobre su obra, atendiendo únicamente a su poesía (...) El mismo Gavidia no gustaba de la musicalidad del alejandrino. Ansiaba sobre todo la adaptación del hexámetro (...) El primer Gavidia fue ante todo un Romántico”.

“Por otra parte, su “Manifiesto Literario” de 1992 resumido en su famosa frase: “El verso es el molde del lenguaje. La civilización no tiene modos adecuados de expresión. Inventémoslos”, no es acaso sino una manifestación de la rebeldía romántica que en reacción contra lo neoclásico ansía su encuentro con formas nuevas”.

“No es cierto tampoco que el discurso del joven Gavidia, al ingresar a la sociedad “La juventud”, y en el cual se burla del romanticismo, demuestre que ya en él palpitaba el modernismo”.

Bastarían las palabras de Júpiter a los conjurados, para demostrar cuánto se apartó Gavidia de las tesis modernistas”.

“He ahí el gran Gavidia. He ahí al artista que barre los cánones estéticos de cualquier escuela. Se convierte en expresión universal del hombre”.

Por último, está el rostro del *Gavidia precursor*.

“En la historia salvadoreña ocupa lugar preeminente el Maestro

Gavidia. Siendo un clásico por vocación y conocimiento, es un innovador en las letras. Su búsqueda de metros, su introducción del alejandrino francés al español, su adaptación del hexámetro a la poesía castellana, constituye una inapreciable aporte a la técnica literaria”⁷⁶³.

“Y la razón es que Gavidia es el precursor el indigenismo en la literatura centroamericana, del indigenismo, es decir, el indio y lo que al indio atañe, como tópico central de la literatura”⁷⁶⁴.

*“En possession de l’ excellente “Antología de poetas hispanoamericanos, publicada por la Real Academia Española” (Menéndez y Pelayo), je regrette de n’avoir aucun traité sur les poètes en core vivants; c’est pourquoi je m’ adresse maintenant à un parnassien de chaque Etat hispano-américain en sollicitant son aimable assistance en ce qui concerne sa patrie spéciale, et seulement si l’ on voudra bien m’offrir les notices et dates nécessaires sur les respectifs gens de lettres de chaque Etat, je serai à même de faire connaître au peuple allemand les productions de l’ entière pensée latino-américaine dans la plus fine des ses volées, celle de la poésie”*⁷⁶⁵.

“Digamos de paso algunas consideraciones sobre el teatro gavidiano. Don Francisco ha realizado la epopeya centroamericana. Ninguno antes que él se había atrevido a escribir tragedias, autos sacramentales, poemas dramáticos con tanta profusión y efectividad. Bueno es hacer notar que hasta el presente ninguna compañía se ha hecho cargo de representar su teatro. Esto es, por el momento, casi imposible. Sin embargo de esto, su teatro debe ser llevado a las tablas, para aumento de la cultura centroamericana (...) Defiende Gavidia una teoría muy suya que titula de estilización, y que no es más que una interpretación a lo que llamamos vanguardismo. En el prólogo de “La Torre de Marfil” dice. “Mi

⁷⁶³ TRIGUEROS DE LEÓN: “Cuatro juicios sobre Francisco Gavidia”, p. 33

⁷⁶⁴ MAYORGA, RIVAS: “Cuatro juicios sobre Francisco Gavidia”, p 35.

⁷⁶⁵ MENÉNDEZ PIDAL, R: “Carta a Gavidia”, Prólogo a las Obras Completas de Francisco Gavidia, p. 28.

concepto de lo que se llama vanguardismo en el teatro se limita a emplear las cosas modernas en el juego escénico. Así, en la “Torre de Marfil” intervendrá el fonógrafo, hará solos o apartes el teléfono, desatará el nudo y traerá el desenlace un aeroplano. También en la primera parte que se titula “Ramona”, el cambio de decoración imita el del cinematográfico; pero es claro que puede sustituirse por una sola decoración fija”⁷⁶⁶.

“Mi querido gran poeta:

Como no recibo sino muy de tarde en tarde el Repertorio de nuestro amigo Román, mucho le agradecería quisiese enviarme su último Poema y el Estudio que ha publicado, según veo en los periódicos, sobre el hexámetro castellano.

Crea Ud. que es para mí inolvidable nuestra antigua amistad, y que soy su constante admirador”⁷⁶⁷.

Los juicios citados ponen al descubierto diferentes rostros, entre ellos el del historiador-filósofo. Una vocación de la que Lara Martínez, descubre los presupuestos filosóficos. Acercándonos, a sus textos, con esa herramienta, construida por Lara, vemos que su pensamiento supone una estructura de principios, que parten de la idea de un sujeto de la historia, que es capaz de abrirse, recibir y asumir todas las coordenadas históricas. Por tanto, capaz de actuar como fuerza centrípeta y articuladora de su propio devenir.

En ese devenir, el “sujeto” es capaz de sensibilizarse e interpretar los signos de su tiempo y traducirlo en una acción transformadora, salvífica de su tiempo. Este sujeto puede ser un individuo o una colectividad, pero la historia lo representa como una singularidad que funciona como el receptor y codificador de los signos históricos que lo hacen devenir en un “salvador”. Pero que las diversas fuerzas que intervienen pueden permitirle u obstaculizar el cumplimiento de su misión, la cual con frecuencia acontece a través de la ofrenda o cuerpo sacrificial, como condición necesaria de la transformación a

⁷⁶⁶ CARDONA PEÑA, A: “*El Maestro don Francisco Gavidia*”, en revista Cultura, en *Revista Cultura*, No. 5, San Salvador, 1955, p. 17.

⁷⁶⁷ DARÍO, R: “*Carta a Gavidia*”, en *Gavidia Francisco: “Prólogo a “Obras Completas*, p. 33.

un nivel superior de existencia.

Estos agentes pueden conducir a una elevación, que luego nuevamente colapsa y se transforma. Esta dinámica la ve repetirse en la historia como un emerger constante de nueva humanidad; la que observa devenir de un proceso de asenso progresivo- elevación- decadencia. Una dinámica de la historia como expansión y contracción, desde su misma dinámica interna que acoge las fuerzas de su elevación y colapso.

En esa dinámica histórica también descubre, que no necesariamente la ofrenda sacrificial, por serlo conduce a la elevación, puede ser un sacrificio inútil. Estas ideas se encuentran tejiendo la estructura conceptual de su obra literaria y se pueden apreciar con claridad en dos de sus dramas:

1. “Júpiter”. Obra de juventud, en la cual el sacrificio no conduce más que a la tragedia, y está referida al fracaso de los hechos históricos de 1814, en Centroamérica.

2. Sóteer o Tierra de preseas, obra de madurez, en la cual profundiza en sus tesis, las que también se desdoblán y amplía en otro drama que le precede: La Torre de Marfil. En ellas, Sóteer simboliza la madurez de un proceso histórico que permite la elevación, en la cual se cancela el destino trágico y se da paso a un nuevo hombre.

Por tanto, la concepción dialéctica de la lucha de contrarios y el sacrificio o muerte que conlleva, en el pensamiento de Gavidia, adquiere una dimensión novedosa, a la que vamos a llamar: síntesis productiva. Ella supone un proceso que no necesariamente conduce a un destino final exitoso, que espera al final del arco iris, y que igual puede conducir a un sacrificio inútil, como lo ha observado Lara Martínez. Para Gavidia, ese proceso no debe conducir apodícticamente al sacrificio. Por tanto no se debe suponer como premisa que el final de la historia es exitoso *per se*. No, Gavidia lo concibe como un retorno cíclico y acude para su comprensión a un recurso de paralelismo entre la historia profana y la historia sagrada. Por medio de una dinámica entre libre albedrío y designio divino. En esta dinámica, para Gavidia, cabe la posibilidad de un martirio inútil, que solo conduzca a un nuevo ciclo de opresión.

Quienes han profundizado con mayor rigor en el tema de la concepción de la historia en Gavidia, han sido, por un lado, las investigaciones de Armijo y

Rodríguez Ruíz, que abren al camino que conduce a Gavidia el filósofo y el historiador. Por otro, Lara Martínez, en *Historia Sagrada e Historia Profana*, realiza el primer intento de interpretación de la historia en la obra de Gavidia.

La crítica, como señala Lara Martínez, ha insistido en el carácter o vocación histórica del pensamiento de Gavidia. Sin embargo, hemos visto que sin mayor calado en sus ideas, lo descalifican, emitiendo sentencias de rechazo por no responder a una visión positiva de la historia, en boga por la época. Corriente científica que Gavidia rechaza desde el principio por considerarla limitada y reducida. Actitud que le permite situarse otra en perspectiva de la misma y encontrar el sentido y función de violencia a la que el sujeto histórico ha sucumbido en una dinámica cíclica. Nuestro poeta quiere comprender el sentido y origen histórico de tal proceder, como dinámica de la especie que parece repetirse como destino inexorable.

“De tal suerte, los críticos asientan que Gavidia se niega a aceptar la idea moderna de la historia, la cual la concibe en cuento racional que ha sido despojada de todo elemento profético y teológico. Su sistema de pensamiento se haya emparentado con las filosofías providencialistas de la historia anterior a Voltaire. Si el sujeto de la historia es la idea (por ejemplo: la libertad, la democracia, la patria, el progreso...) como manifestación del Espíritu Universal o de la Providencia, el protagonista es el hombre mismo en cuya vida y acción se encarnan los ideales. Cuando la idea muestra una enorme disparidad de los hechos el hombre no se realiza en la historia, sino que sucumbe como víctima del sacrificio y del martirio. Así, el fracaso consiste en la falta de concordancia entre idea y realidad”.⁷⁶⁸

Lara ve en “Sóteer”, publicada en 1945, a sus 75 años, su mayor logro literario y estético de madurez. Pero que también es un modo muy gavidiano de acceder al saber: construir las ideas por ratificaciones sucesivas, en las que en diferentes modalidades va confirmando o experimentado la posibilidad de la idea construida. Una actitud que tiene mucho de pedagogía, de reflexión

⁷⁶⁸ LARA, MARTÍNEZ: *Historia Sagrada e Historia Profana*, p. 19.

constante, y de simbología.

“Ahora bien, si algo caracteriza la temática gavidiana, es su economía. En efecto, el mismo acontecimiento histórico aparece bajo distintas expresiones formales. Así un mismo tema adquiere forma de poema o de cuento (ejemplo: el gobernante maya Kicab) por una parte, o bien de obra de teatro o de poema (ejemplo: La princesa Estrella), por la otra. No obstante, esa utilización de una temática nacional, nunca desemboca en una escritura localista, despojada de una fuerte significación mítica y profética. Gavidia se encuentra muy lejos de proponer un regionalismo literario. Su propósito no estriba en absoluto en recrear de manera realista y documental el entorno geográfico e histórico”⁷⁶⁹.

Otro rasgo del proceder gavidiano, vinculado a la idea de la comprensión histórica, reside en que en sus diversas formas de expresión procura alejarse de lo local y aspirar a lo universal, incluso cuando acude a las fuentes de lo nativo, por ello sus ideas-personajes literariamente devienen símbolos en los que sintetiza tradiciones, saberes; formas de decir el ser y modos de concebir el mundo. Lara sostiene que el personaje Sóteer funde las tradiciones judía, cristiana, griega. Mediada por la historia y cultura de raíz americana. Vemos en Gavidia otro de sus rasgo característico, el de la integración y mediación. Para él, el sentido socrático del diálogo cobra especial fuerza frente a la dialéctica del conflicto. Con ello nos coloca, como hemos dicho, de cara a una mirada diferente de la categoría de la dialéctica.

A Gavidia le podemos adjudicar una visión de la dinámica histórica definida por una dialéctica de la comprensión, a través de la síntesis productiva. No concibe que la idea de dialéctica lleve necesariamente a interpretar el devenir histórico y social como resultado de una inexorable ley universal de sometimiento que conduce a una nueva elevación humana, y que obliga a supeditar el futuro a una historia del sacrificio, del holocausto, del cual se augura un ascenso inherente al sacrificio. Ese desarrollo o despliegue de la dinámica histórica como lucha y conflicto, que incluso debe provocarse o acelerarse; para Gavidia no es más que el resultado de la cancelación del

⁷⁶⁹ Op. Cit., p. 20.

principio dialógico. El cual debe restaurarse, para poder cancelarse el círculo vicioso de los martirios inútiles, de la historia como sacrificio, que amenaza siempre con repetirse.

En “Júpiter” vemos el manejo de ese principio, por el cual la tesis, no se resuelve como diálogo con las ideas, sino desde la lógica del sometimiento y el principio del dominador dominado. Que es la lectura dialéctica que Gavidia combate. Júpiter muestra como el dominado, cautivo de su conciencia de esclavo, no tiene más referente que el amo, y su modelo de ser se ha configurado desde ese otro. Por tanto, ese dominado, asume la libertad desde ese modelo y se transforma en el modelo al que aspira: es decir en el nuevo tirano que inaugura su época de hombre libre con un acto de violencia y dominación; repitiéndose el ciclo. Lo que la historia de las últimas revoluciones nos ha permitido observar. Por eso el sentido de su segunda tesis: No basta ser libres, la libertad por sí misma no conduce al surgimiento de una nueva humanidad. De allí su insistencia en la Idea y la educación.

La idea de dialéctica en Gavidia, se fragua desde la mirada de la dialógica griega, y a la luz de sus hallazgos históricos, donde observa la violencia como una constante. Así, la intención que mueve a Gavidia es la de cancelar la violencia a favor de la palabra creadora, salvífica. La condición anterior, como veremos, implica diálogo y acuerdo mediado por una pedagogía del acuerdo y una ética de la corresponsabilidad. Ello vale para el sufrimiento, al cual no ve como destino necesario de la ascendencia hacia una nueva forma del “ser”. Sino como resultado de una situación humana de ser en la cual se ha roto la unidad original: “No os tomáis de las manos/Ni avanzáis en unión estrecha y fuerte, /Poniendo un solo pecho como hermanos”⁷⁷⁰.

El nuevo ser acontecerá como resultado de la acción guiada por una razón iluminada por la verdad y la voluntad forjada en el crisol de la ética del bien común. La acción violenta despojada de tales condiciones no conduce a la redención.

Como sostiene Lara, Gavidia ve que el devenir histórico ratifica que no todo acto de violencia conduce a la erradicación de una situación de opresión, ni a la redención. Ello vale para lo contrario. Pues más bien, ha visto que

⁷⁷⁰ GAVIDIA, F: “A Centro América”, en *Obras Completas*, p. 245.

reproduce el círculo e instauran nuevas formas de injusticias. Por ello, es condición necesaria eliminar toda concepción ingenua, mecánica o imparcial de la dinámica histórica: “¡Oh, centroamericanos!/No acabará la esclavitud si pronto, No os tomáis de las manos Ni avanzáis en unión estrecha y fuerte, Poniendo un sólo pecho como hermanos”⁷⁷¹.

Su interpretación histórica resulta de una mirada diferente a los hechos de la historia y de un dolor profundo por la historia Centroamérica, destruida por sus cruentas guerras inútiles y sus continuos brotes de violencia intestina. Tema constante de su poesía. Toda la historia americana y el reciente proceso histórico le confirman que no basta el sacrificio. Esta idea está tejiendo la estructura conceptual de “Sóteer” y de sus diversas obras, como una solera que soporta su pensamiento. Esta concepción constituye una de las anclas de la que pende su ideario político de nación, como veremos más adelante.

Más aún, para ascender a un nuevo nivel de existencia, no basta el unirse y luchar, enfrentarse y chocar y ofrendar la vida. Sin un proceso racional y una voluntad conciliatoria, no hay transformación. Ya que, sin la luz de la palabra, sin la negociación y un proyecto a desplegar, como bien lo cita Lara, Gavidia ve el sacrificio como inútil: “Sufrir solo por sufrir/Es mutilación y horror, / ¡Con que no basta el dolor! (Gavidia 1913)”⁷⁷².

Desde esas premisas nos resulta claro, el hecho de que Gavidia no se pronuncie denunciado al genocidio de 1932, pues lo hace, y lo ha estado advirtiendo siempre como tesis histórica, más que denunciar lo ha anunciado a lo largo de todo su trabajo. Lo hace como un filósofo que contempla una vez más el cumplimiento de lo que, en palabras de Gadamer, sería el rendimiento de la conciencia obrada por la historia. O como lo ve Ricoeur, desde la enunciación de lo que la ideología en sentido peyorativo produce; es decir como resultado de su encuentro con el poder y la autoridad.

En la dialéctica de la confrontación, la colisión de las ideas, de acciones, de mundos, el proceso conduce a una nueva situación o síntesis. Pero al procesar las experiencias, algunos movimientos sociales o políticos han tendido a interpretar desde una visión mesiánica ingenua o mecánica la

⁷⁷¹ Ibid.

⁷⁷² LARA MARTÍNEZ, R: *Historia Sagrada e Historia Profana*, p. 115,116.

dialéctica. Por ello la dialéctica como método que explica la dinámica de la acción social y la histórica termina interpretándose como un fin en sí mismo, y su instrumento es la lucha de los, contrarios.

Como lo observa Lara, la concepción histórica de Gavidia lo lleva a plantearse unas preguntas sobre la violencia en la historia: “¿cómo puede aún sostenerse que esa victimización desemboca por ley ineluctable en la realización de un propósito supremo de redención? ¿A caso no habría, más bien que considerar esa esperanza como proveniente de una actitud cínica, la cual se encarga de prometer la salvación venidera para que los individuos acepten con gozo la violencia sacrificial del presente?”⁷⁷³.

“Y sobre aquellas ruinas vi descender la Idea; /Como lluvia que apaga la sanguinaria tea, /Caía en el incendio del antiguo rencor; /Como un ángel traía la palma de la Gloria (...)/ Aquí sobre los déspotas la protesta colérica/Allá la ciencia, el beso de la Fraternidad; /Aquí el himno Guerrero y el canto del Progreso; / Allá la Historia, el Templo, de la colonia el peso; /Allá la Poesía, y aquí la Libertad”⁷⁷⁴.

Gavidia está por la labor de una búsqueda consciente de nuevos caminos de realización y elevación humana, para la escritura de un nuevo texto histórico. Situación vinculada constitutivamente a la construcción de un nuevo sujeto de la historia. Así, si la dialéctica de la contradicción, expresa una relación de la dinámica de la realidad como ley histórica, Gavidia se niega a aceptar esta ley inexorable de la historia.

Para él, tal descubrimiento solo dice como ha sido la dinámica histórica, no como debe ser. Por eso no puede aceptar una visión positiva de la historia, pero tampoco una metafísica que supone un destino absoluto. Más bien, como iremos viendo, se decanta por una hermenéutica de la historia. Gavidia dialoga con ambas tesis y de ese diálogo emerge una síntesis de ambas visiones. En ello, está clara la actitud de un filósofo, de un crítico, de alguien capaz de atisbar que en las ideas más geniales asecha la amenaza. Nuevamente recordemos, una idea gavidiana, la que propone que una acción sin palabras,

⁷⁷³ Op. Cit. P. 116.

⁷⁷⁴ GAVIDIA, F: “Estancias”, en *Obras Completas*, p. 252.

es tan inútil como una palabra si acción.

Para compartiros su punto de vista, se ve obligado a escribir una obra monumental, en la cual integra una ética, una ontología, una antropología, y una visión de la historia, es decir, toda una filosofía, desde la cual sostiene su ideario de nación. Un pensamiento que, como escribió Armijo, espera paciente el juicio de la historia. Pero que comienza a abrirse camino con estos primeros estudios que nos han alentado y de los cuales daremos cuenta a continuación.

2. Estudios actuales de la obra gavidiana.

De entre todos los estudios sobre la obra de Gavidia destacan siete. Los cinco ensayos que resultaron del homenaje póstumo del año de 1965, con la convocatoria del premio de Cultura; el estudio de Lara Martínez de 1990, y los estudios introductorios a la narrativa y obra de Gavidia de Cañas Dinarte, todos ellos ya consignados.

En el conjunto de dichos trabajos, observamos un perfil coherente del autor, que coinciden significativamente con los trece rostros que Toruño le confiere: traductor, educador, maestro y pedagogo, periodista (fundador de revistas y semanarios), historiador, filósofo, dramaturgo, humanista, indigenista y tradicionalista, poeta, esteta y hombre de ética y moral ejemplar. Son pocos los estudios, sin embargo, que han profundizado en conocer el pensamiento de cada una de esas fases, que consideramos se complementan y nutren entre sí. Más difícil todavía es hallar un estudio que sistematice toda su obra, mucha de la cual quizá perdida para siempre.

Felipe Toruño, quien como veremos por sus argumentaciones, se encontraba inmerso en la atmósfera teosófica que aún coleteaba en aquella época; ha realizado uno de los más extensos estudios sobre la figura y obra de Gavidia. Título su estudio: *Gavidia, entre raras fuerzas étnicas*. En él intenta explicar de dónde le venía su poder unificador y sentido de trascendencia universal. Allí nos dice.

“Don Francisco Gavidia, étnicamente llegó de remotos tiempo, del Egipto pasando por la Grecia iniciática, como por las constituciones aborígenes, a que físicamente pareciera aquí en El

salvador, siendo atraído por aquellas corrientes étnicas vigorosas, culturales y típicas: en su mente, en sus aptitudes y en el constante traer elementos de allá a su haber literario, tanto del Egipto de los faraones, Sesotris y Ptolomeos: de la Grecia, con Píndaro, Homero, Perseo y Orfeo, Isócrates, Polinices, como de lo indígena que se manifiesta no sólo en esa pasión y conocimiento de las culturas mayas, y quichés sino en su fisonomía(...) En Gavidia palpita la congenialidad de aquellos seres: connaturalización con la gente de estos tiempos en concretos o abstractos ambientes de supremacías de diferentes jerarquías que sobresalieron y legaron a la posteridad herencias de sabiduría En arte en ciencia en alegorías y símbolos”⁷⁷⁵.

Para Toruño, gran parte de la sabiduría y energía gavidiana la extrajo de los símbolos de las diversas culturas, que se complacía en estudiar y aprender; ajeno a toda ideología de supremacía étnico-cultural. Esa actitud le facilitó conectar con todos aquellos flujos del saber de todas las culturas y etnias. En Gavidia esos saberes no se contraponen: él los hacía entrar en un diálogo complementario y productivo. En ese diálogo, a veces resonaba un saber, a veces otro, sirviéndose de unos y otros, y conviviendo con fuerzas culturales y étnicas diferentes, que para otros han sido objeto de lucha y conflicto aniquilador, pero que en la conciencia ecuménica de Gavidia convivía integrándose, enriqueciéndose y logrando la síntesis gavidiana.

Gavidia se percató de que cada saber producido en cada cultura, no es más que una parte del todo. He aquí la dimensión universalista, que logra abolir cualquier tentación reduccionista o excluyente. Para comprender esta actitud gavidiana, nos resulta productiva la idea de experiencia de Gadamer que ya hemos expuesto, a fin de comprender el modo de situarse de Gavidia en los saberes, no privilegiando a unos, sino abriéndose a la diversidad como modos de saber, en tanto poderes válidos para comprender la realidad. Con ello, logra mayor horizonte. Un rasgo que remozó toda su obra.

Toruño lo conoció y estuvo cerca de él y terminó atribuyendo ese saber

⁷⁷⁵ TORUÑO, J. F: *Francisco Gavidia; Entre raras fuerzas étnicas*, Ed. DGP, San Salvador, El Salvador, 1965, p. 222.

fresco, vigoroso y tan familiar, espontáneo y fluido, como resultado de una condición especial, la de realizar viajes astrales, obra de desdoblamiento de la conciencia del poeta y filósofo. Viajes que según Toruño lo transportaban a esos, lugares.

Esta idea no debe extrañarnos, ya que durante las primeras décadas del siglo XX, y hasta los años cuarenta, en Centroamérica los intelectuales estuvieron muy influidos por la teosofía y algunos influjos de la masonería. Estudios, como los realizados por Marta E. Casaus, que hemos mencionado, se han ocupado recientemente de dicha influencia. Para Casaus, la teosofía, será uno de los pilares de Centroamérica, funcionó como la versión del regeneracionismo y krausismo europeo e hispanoamericano, y una ideología alternativa al marxismo y al positivismo⁷⁷⁶.

Pero independientemente que Toruño o Gavidia estuviesen influenciados por dicha corriente, consideramos que la congenialidad que logró y la conciencia ecuménica que sobre el saber alcanzó; se puede entender por la convicción de que todos los saberes se cruzan y solo así alcanzan su máxima producción. Lo que él mismo comprendió como integración de conocimientos; y que lo hemos visto operar en la práctica, al diseñar el primer programa curricular universitario integrado. Bien podríamos decir que realizó lo que Gadamer llama fusión de horizontes, desde una conciencia que había superado muchos de los condicionamientos y prejuicios de la obra la historia. Razón que le permitió moverse cómoda y productivamente, como dice Toruño, entre raras fuerzas étnicas.

El estudio de Armijo y Rodríguez Ruiz, que culmina con una apología poética al genio de Gavidia, nos presenta hallazgos que surgen del análisis sobre la obra de Gavidia, que son reveladores de la intención literaria de Gavidia y de su sentido historiográfico y filosófico. Muestran el estricto vínculo entre literatura, historia y poesía en la producción textual de Gavidia. A la vez nos ofrecen un buen resumen de Gavidia, el sabio, el humanista el filósofo, veamos un resumen de los hallazgos de estos investigadores, que han buceado en las ideas que configuran y estructuran la obra dramática, narrativa

⁷⁷⁶ Para seguir estas ideas, Cf. CASAUS ARZÚ, Marta, Elena: "El vitalismo filosófico como discurso alternativo de las élites intelectuales de Centroamérica, en la década de 1920 -1930(...)", en *Revista de Estudios Históricos de la Masonería*, Latinoamérica y caribeña, relamlac.com/San José, Costa Rica, 21/2/2011.

e histórica de Gavidia. La cita es amplia pero creemos que muy significativa:

“Francisco Gavidia como Odiseo, el de la fábula sugestiva de los primeros tiempos, vagó por los mares de la cultura humana y ávido su corazón de misterio y sabiduría, se internó bajo el resplandor diáfano de los cielos del espíritu.(...) Y en las primeras mañanas del mundo, oyó la voz ardiendo entre las zarzas, y luchó como Jacob con el ángel hasta el amanecer(...) Y en la misteriosa edad de los dioses del Ramayana, entre los templos y las bestias sagradas, vio a Valmiki con sus himnos sacudidos por el temor cósmico,(...) Y en las ciudades de encanto de las Mil y Una Noches, la voz antigua como El Eclesiastés, de Omar Khayyam, de Avicenas, y la voz terrible de Mahoma en el Koran;(...). Y en las tinieblas cerradas de la Edad Media, vio a Plotino y Orígenes y a Porfirio transfigurando la idealidad platónica(...) Y descendió a la edad de Tomás, San Buenaventura y el pobrecillo de Asís, y ante el arrullo y los sollozos de Francesca de Rímmini y Paolo de Malatesta, sintió la ardorosa tristeza genial del exiliado autor de la Divina Comedia. (...) Y se asombró ante las tempestades del corazón en las tragedias de Shakespeare con su genial mirada iluminando las noches de las edades nórdicas. (...) Y la risa sardónica de Moliere, tomándole el pulso a la monarquía, (...). Y a Goethe con su serenidad clásica de solera antigua y a Leopardi como astro solitario en el cielo (...). Y con otros ojos, ya iluminados por el rayo de los mares de tranquila lumbre de otras estrellas, tornase sabio y amoroso al suelo de los dioses lares, e iniciaste nuevamente remontar el río del tiempo, porque vivía en ti la desventura de Odiseo, y conociste, ¡Oh maravilla del espíritu!, el ademán patriarcal bajo el destello de Héspero, de Quetzalcoatl, y oíste entre las flores de la chinampas, la voz condolida, herida por suave dejo de tristeza metafísica, de Netzahualcóyotl, el rey poeta de Texcoco; y hundiste la picota en la tierra prístina de América, y saltó el milagro de las estelas labradas por artistas anónimos, y sentiste el cósmico desamparo de las teogonías indígenas.(...) Y tu corazón, latía delicada la añoranza de

Quetzalcoatl cuando partiera de la legendaria y mítica Tlapallan, con su cohorte de artistas, de sabios y poetas.(...) Y en el rescate fabuloso del pasado y los tesoros de la historia ponías la luz de tu corazón , el saludable elixir de tu genio, de tus sabias experiencias en tus fugas como Odiseo hacia la luz del mar.(...) Y entre Penélope ardía el brillo de tu inteligencia, la gracia de tu sensibilidad de indio sincero y noble, porque deseabas que la libertad y la paz , fuera entre tu pueblo el consejo augusto de Quetzalcoatl, legislador providencial de pueblos que pacificara las disensiones entre miembros de su raza antigua”⁷⁷⁷.

Esta poesía, a modo de síntesis, que nos ofrece los investigadores, nos resulta ilustrativa para avanzar en el pensamiento del personaje que acá nos ocupa, pero también tipifica el modo histórico de acercarse a la obra de Gavidia, en cuanto llega la hora de entrar y poner manos a la obra para comprender y sistematizar su pensamiento. He aquí una de las razones que arguyen los autores sobre las dificultades de dar cuenta del pensamiento gavidiano: “¿Cuál es, pues, ese sistema que se encuentra decidiendo el hermoso mundo gavidiano? (...) El principal obstáculo consiste en que Don Francisco jamás llegó a producir un libro que sistematizará su pensamiento filosófico. En consecuencia habremos de recorrer su teatro, sus narraciones, sus ensayos, su historia, y especialmente su poesía, para obtener las conclusiones deseadas”⁷⁷⁸.

Esa es la razón por la cual se hace necesario acercar a los resultados del análisis que realizan Armijo y Rodríguez de su producción teatral y narrativa, y luego a los hallazgos sobre la vocación filosófica e histórica de Gavidia. Para estos críticos, Gavidia, en pleno auge del realismo europeo, se inspira en Víctor Hugo. La razón que esgrimen no resultará extraña: “Allá, en la vieja Europa, la libertad, la igualdad y la fraternidad se habían desgastado con la sangre del pueblo parisiense, con la miseria del pueblo parisiense. Aquí en América, todavía la Enciclopedia proyectaba su sombra gigantesca, y abría esperanza a

⁷⁷⁷ ARMIJO, R. y RODRÍGUEZ R. N: *Francisco Gavidia, La Odisea de su Genio*, Ed. DPI. San Salvador, Centroamérica, 1965, p. 53.

⁷⁷⁸ Op. Cit., p. 140.

los hombres. Allá había que ser profundamente realista. Aquí todavía se podía ser romántico. (...) Por eso el teatro de Gavidia es realista y romántico a la vez”⁷⁷⁹.

Ellos sostienen que lo que Gavidia desea expresar, la intención de su afán literario, va más allá de lo que él mismo ha manifestado, pues tenía demasiado que decir y a este decir solo se puede acceder intentando desentrañar la intención, el sentido de la idea que teje cada uno de sus dramas:

“Estas obras, (...) piden que se les reconozca una cualidad que no tiene que ver con la literatura: es la cualidad de ofrecer cuadros de la Democracia y la República, asuntos difíciles quizás, porque los grandes autores de las épocas clásicas de la historia de la literatura, no han dejado modelos que imitar sino que por rara excepción y sin tocar a fondo los problemas de las instituciones populares. << El Ursino>> o <<Capitán Partideño>> da la lección de la concordia entre las clases sociales, presentando el cuadro de los vicios contrarios; bosqueja los días que precedieron a nuestra gloriosa independencia. El <<Júpiter>> (...) presenta la condición imperiosa de una educación totalmente dirigida a servir de preparación y de sostén y estribos a la República; La Torre de Marfil señala todos los vacíos de la democracia Americana, tales como la irresponsabilidad para destacar las guerras civiles y las internacionales de pare de los dirigentes y los gobiernos; el empleo de la ciencia y de sus grandes inventos al servicio de esas mismas guerras y para destrucción del género humano en vez de ser todo lo contrario”. ”⁷⁸⁰.

Amén de estas intenciones declaradas por el Maestro, nuestros ensayistas ponen al descubierto tesis filosóficas que fundan el pensamiento de Gavidia. Veamos los resultados del análisis.

En primer lugar, a lo largo de la exploración de la obra de Gavidia, identifican la vocación de filósofo y de historiador. Para ellos, cada una de sus piezas, son una forma de explorar y reflexionar sobre los hechos, para descubrir los principios históricos que permiten comprender la dinámica de la

⁷⁷⁹ Op. Cit., p. 10.

⁷⁸⁰ Op. Cit., p. 10-11.

misma. Hay en Gavidia una verdadera vocación histórica que funciona como la lanzadera que cohesiona todo su trabajo.

En Ursino, obra de juventud escrita con un poco más de veinte años, ven claramente planteado el profundo conflicto entre el crimen y el castigo. Consideran que es una obra marcada por el influjo que la dialéctica hegeliana le produjo en sus primeros años de producción. Para ellos, en este drama el principal actor es Dios y su intervención en el drama humano. El segundo tema filosófico que identifican es el del principio de que solo la razón es real. Estéticamente sostienen que el drama adolece de defectos técnicos, que luego veremos superar a medida que perfecciona el dominio del género⁷⁸¹.

En Júpiter, contextualizada en los hechos de la conjuración de 1814, en la que muere asesinado el independentista S. José. Celis, mientras guarda prisión acusado de traidor. Armijo y R. Ruiz, consideran un símbolo clave del texto, el amor del esclavo Júpiter por Doña Blanca y no en el personaje Blanca, como representación de la libertad. Júpiter, que simboliza el pueblo, muestra un carácter contradictorio: acometedor de grandes hazañas, como de los más bajos hechos. Insensato inmaduro. Este rasgo, lo construye Gavidia con los datos sobre los hechos de que en aquel entonces se disponían, sobre la conjura de 1814; los cuales, luego resultaron no muy exactos y aún siguen siendo motivo de investigación.

Lo que observan en Gavidia es un conflicto en la definición del pueblo, lo cual atribuyen a la falta de información exacta sobre aquellos hechos. “En Verdad, Júpiter con todo lo grande que es, se vuelve como el prólogo del gran drama sobre la independencia centroamericana que aún está por escribirse”⁷⁸². En todo caso, la tesis gavidiana es la inmadurez del pueblo para conducirse en libertad. Y pese a lo que consideran un manejo pesimista movido por el dolor que los hechos de 1814 le causaron, consideran que Júpiter es la culminación literaria del ochocientos salvadoreño.

Sobre *Luisa Lazo o Los Piratas* que, a juicio de Gallegos, es “su obra teatral de mayor aliento”; los críticos, señalan que muestra grandes hallazgos. En ella, nuevamente, los acontecimientos históricos son los motivos y temas

⁷⁸¹ ARMIJO, R. y RODRÍGUEZ R., N: *Francisco Gavidia, La Odisea de su Genio*, 1965, p. 9, 14.

⁷⁸² Op. Cit. p. 19.

que estructuran la obra. Retoma la sublevación de los esclavos y la horrorosa represión que le sigue, un tema constante durante la colonia. El conflicto que anima la obra lo constituye el círculo vicioso de la violencia. Y aunque los autores no lo dicen explícitamente, lo avizoran como la marca de la acción. En la obra, se repite la violencia ahogando toda aspiración de libertad, e igualdad entre los seres humanos, imponiéndose a toda posibilidad de diálogo.

De *La Torre de Marfil*, sostienen que, siendo la obra más querida de Gavidia, deja ver una reflexión crítica sobre las causas de la guerra, la autodestrucción como destino manifiesto y la búsqueda de la causa y forma de su destierro. El principio que sostiene que las fuerzas del destino radican en las propias manos de la humanidad, en su voluntad y su razón, es el que cruza la historia de *La Torre de Marfil*: "(...) En cambio, en nuestro Francisco Gavidia, es lo contrario, hay un sacudimiento, un interior fortalecimiento de la indemnidad del hombre ante las fuerzas prepotentes del destino, y una pelea persistente por arraigar aquí, entre las ingratitudes de la humanidad, el reino verdadero del hombre"⁷⁸³.

En cuanto a los resultados del análisis de la producción narrativa, opinan los mencionados críticos que en su narrativa predomina el pleno deseo de ensayar temas inspirados en el período colonial, y sobre todo en el mito precolombino, aplica su tiempo a sus narraciones y cuentos⁷⁸⁴.

Su narrativa es susceptible de dividirse en tres secciones: las inspiradas en temas propios del mito precolombino; las que refleja la época colonial; y la que recoge argumentos extraídos de literaturas extranjeras. En las producciones que corresponden al primer grupo, hace suyo con interés especial los temas del pasado, y para ello se hace guiar por "uno de los más caros postulados del romanticismo americano. En esta sección el autor muestra y demuestra una sensibilidad exquisita que denota la urdimbre estructural de sus narraciones y perfila el tratamiento nuevo del material escogido, dando prioridad a los valores intrínsecos de la imaginación y la fantasía"⁷⁸⁵.

⁷⁸³ Op. Cit. p. 35.

⁷⁸⁴ Cf. Op. Cit., pp. 39-48.

⁷⁸⁵ Cf. Op. Cit., pp. 50-60.

En esas producciones, elabora su secuencia a base de una contribución absoluta de las potencias imaginativas, creando los antecedentes del realismo mágico que también habría de desarrollar Miguel Ángel Asturias. Ese realismo no se separa de su reflejo objetivo, pero surge iluminado por una dosis considerable de fantasía y de añoranza. En esta parte, “*La Loba*” es la obra maestra de Gavidia, y con ella se adelanta a su época.

En la sección segunda, la importancia de la narración se encuentra en el feliz desarrollo del asunto, que llena de optimismo la secular tragedia de los indios. Acá se ubica su relato más extenso, “El encomendero”. En esta “se encuentra simbolizada la tragedia de la conquista americana; se ironiza con finura, sobre la protección española para los indios; y se exalta el carácter dulce y nacionalista a plenitud de nuestros mayores”.

En “Agar o la Venganza de la esclava”, “el desarrollo del argumento, la trama y los elementos utilizados, la convierten en un cuento de movimiento y técnica moderna. El cuadro histórico está representado con finura y exactitud. La peripecia de la acción guarda equilibrio con la nitidez del asunto”. Para ellos, este cuento basta para señalarle como precursor de la ficción salvadoreña. La brevedad la precisión y el lenguaje terso y perfecto, en lo formal, el clima psicológico y el reflejo artístico de la época, en lo conceptual, son las características predominantes, de este bello cuento.

En el tercer grupo de relatos, se descubre al Gavidia explorador, el buscador de formas nuevas en mundos extraños; así como su deseo inmenso de divulgar las letras de otras latitudes, estéticamente, en estas piezas sus hallazgos son pocos, pero destaca, como en el caso de “Sencio”, el trazo rápido, acucioso de una época crítica de nuestra historia patria.

En relación a su producción, en general, observan una vocación de historiador, y de explorador de las dinámicas que animan el devenir del mundo en que habita, animado por una voluntad de comprensión y transformación.

El pensamiento filosófico de Gavidia se enmarca dentro de un idealismo objetivo⁷⁸⁶, desde el cual intenta construir un sistema filosófico que busca conciliar el pensamiento de Platón con el de Hegel.

“A esta cualidad de la idea de multiplicaciones permaneciendo

⁷⁸⁶ ARMIJO, R. y RODRÍGUEZ, RUIZ. *Francisco Gavidia, la Odisea de su Genio*, p. 83 y 85.

una misma hemos de llamar identidades porque es una declinación de la primera acepción de identidad. No se trata ya de que una cosa sea ella misma (identidad) sino de además se multiplique, apareciendo en muchas o en todas las cosas del universo (identidades) permaneciendo la misma”⁷⁸⁷.

En toda la obra de Gavidia se manifiestan dos funcionalidades de su pensar: una, contribuir al sueño de contar con un sistema filosófico original: “En un ensayo de su juventud, en los 80 del siglo pasado, planteaba ya, la inmensa tarea de construir un sistema filosófico original”⁷⁸⁸. El principio de que toda acción debe fundarse en una idea es una constante que reitera de diferentes formas a lo largo de su obra. Desde tal intencionalidad, trata de comprender la dinámica histórica, para encontrar en ella el sentido de la historia centroamericana, y ello, en función de un fin superior, el de una utopía política redentora. Es importante atender a su faceta histórico-filosófica pues en ambas radican los pilares de su utopía política.

Armijo y Rodríguez Ruiz son de la opinión de que Gavidia configura su pensamiento desde la filosofía de Hegel, y desde allí debe ubicársele, como un modo original emergido entre el positivismo y el materialismo. Para ellos, el inicio del filosofar gavidiano se encuentra en el poema de juventud: “A Centro América”. De sus lecturas deducen que:

1. El origen de las cosas es Dios.
2. Dios traza los caminos de la historia.
3. Los pueblos son capaces por sí mismos de construir su propia historia.
4. La historia se desarrolla de acuerdo a leyes racionales.

Para ellos, estas ideas dejan ver la influencia de la fenomenología del espíritu. Si bien, en este camino consideran necesario traer un texto interludio: Ursino, en el cual Gavidia exhibe un paréntesis filosófico que ven aislado del resto. Ursino desvirtúa el pensamiento de Gavidia y le hace aparecer como un teólogo. Para mostrar el pensamiento filosófico de Gavidia, le siguen la pista a la que comprenden como su línea hegeliana. Este seguimiento lo presentamos

⁷⁸⁷ GAVIDIA, F: “Los Proto-independientes”, 1915, cit. en: ARMIJO, ROBERTO y RODRÍGUEZ, RUIZ: *Francisco Gavidia, la Odisea de su Genio*, p.84.

⁷⁸⁸ Op. Cit. p. 91.

a través de los rasgos filosóficos e históricos gavidianos que ellos identifican⁷⁸⁹.

Para Gavidia, las identidades múltiples forman parte de la identidad suprema que es la Providencia, Dios, la Idea Universal. Por tanto el ser existe, pero es la manifestación de la Providencia. El espíritu tiene múltiples manifestaciones pero es uno. La materia tiene múltiples manifestaciones pero es diversa:

“Se sigue de esto, de esas coincidencias maravillosas, ya de la creación poética con la creación poética, ya de la creación poética con el descubrimiento científico, que las imaginaciones poderosas suponen una lógica formidable en igual grado; y que el hombre de ciencia que no desenvuelve sus facultades poniéndolas en contacto con el genio, tiene el entendimiento tapiado y cerrado a la armonía con que la verdad preside al cumplimiento de leyes profundas (...) Esa lógica que persigue la verdad en las sombras, que adivina, que presiente, lo que está sujeto a demostración palmaria”⁷⁹⁰.

Es probable que Gavidia no conociese la dialéctica de Hegel pero, si no la conoció, la intuyó y logró derivar una visión dinámica del movimiento de la historia. Una visión que dialoga con las interpretaciones que posteriormente aplicaron la dialéctica para explicar la dinámica histórica. Para Armijo y Rodríguez, la influencia hegeliana se hace palpable en Ursino, en el diálogo entre Partideño y Don Juan, al explicar las causas del mal en el mundo, así como en “La ley del sacrificio” en Tierra de Preseas.

En su ensayo de juventud *Estudio sobre la Idea de Dios* (1890) observan el aguijón que espolea el intelecto del joven Gavidia, respecto a la relatividad de los conceptos y del conocimiento:

“Puede intentarse estudiar las relaciones que esta sublime idea de Dios tiene con la libertad, el modo de ser y las instituciones de los pueblos. Viendo así hasta qué punto la idea de Dios es susceptible de cambio, de contingencia, de relatividad (...) Si la Filosofía de la Historia, que estudia las épocas trascendentales, tiene por agente o protagonista al mismo Dios, y por otra parte se

⁷⁸⁹ Cf. Op. Cit., pp.85-95.

⁷⁹⁰ Op. Cit., p 87.

exige que esa ciencia sea racional, experimental si posible, uno de los términos de la tesis: 'la historia de la acción de Dios', el término 'Dios', debe ser racional, demostrable y evidente, o se cae en el círculo vicioso de apoyar la demostración en un postulado indemostrable"⁷⁹¹.

Gavidia responde a esta paradoja esgrimiendo que de Dios no se puede formar el raciocinio o silogismo que lo demuestre; verdad que Kant declaró indemostrable. Los razonamientos de Gavidia conducen a advertir que Dios solo es accesible por sus destellos presentes en toda cultura como causa, ley, dirección, energía. Huellas de ese Ser que lo revelan de un modo sublime. Gavidia expresa esa tesis en muchos párrafos de su gran poema Sóteer: "El símbolo, al principio, conmovida figura/ de la ley de la vida del mundo en primavera, /Después fue dios, idea, fantasma, criatura: Contemplemos ahora lo que al principio era/ Y a la vez retornemos a Dios y a la Natura"⁷⁹².

Gavidia nos muestra en los versos anteriores la estructura de su razonamiento: Dios se nos manifiesta de formas sublimes, una de esas formas es el lenguaje simbólico, forma prístina de manifestación de lo Supremo. Por tanto, la poesía es una de esas manifestaciones o destellos de Dios, la manifestación por antonomasia, su forma original. Esto explica la importancia que le confiere a toda forma de saber simbólico y con mayor razón a la poesía, que considera espacio de libertad, voluntad, éxtasis y revelación.

Otro de sus grandes principios será el de que cada filosofía es diversidad desde lo uno, de acuerdo a su realización concreta. Por ello, es necesario descubrir la ciencia particular, que fundamente el saber general. En ese punto se pregunta por la ciencia que debemos combinar para tallar un sistema filosófico autóctono y la respuesta la encuentra en la valoración de nuestra herencia, la cual nos ofrece una ciencia Centro Americana: la ciencia del tiempo, de la Historia. Es menester descubrirla e incorporarla a la filosofía. También se expresa en las artes, la poesía, el teatro, pues ellas cultivan la abstracción. Por lo que son fundamentales como saber e inspiración. Así también, debemos inspirarnos en la democracia, que ha vencido a las

⁷⁹¹ Cf. ARMIJO, R. y RODRÍGUEZ RUIZ: *Francisco Gavidia, la Odisea de su Genio*, p. 89.

⁷⁹² GAVIDIA, F: *Sóteer o Tierra de Preseas*, en *Obra Completa* (vol. Obra poética).

monarquías y ha educado a los pueblos. Y advierte que no debemos olvidarnos del Ser Supremo, pues el hombre es la mano de Dios sobre la tierra. Para Armijo y Rodríguez Ruiz, Dios está presente en toda la obra de Gavidia.

Otro aspecto de la reflexión de Gavidia es la consideración y reproche al pensamiento occidental construido sobre Aristóteles. Considerando errada la filosofía de Comte por ser una variante moderna del aristotelismo.

En general, podemos sostener que el afán filosófico de Gavidia es lograr una base histórico-política inseparable de la construcción de su utopía política. La acción debe ser fundada en la idea y guiada por la ética. Su pensamiento culmina en la elaboración de una visión política coherente, en la que filosofía, acción, política, ética e historia configuran una unidad fundante, desde la cual se juega la redención humana.

En cuanto a los rasgos fundamentales de su historiografía podemos decir que Gavidia procede con la metodología propia de un historiador: interpreta, analiza y compara⁷⁹³. Todo su trabajo lo mueve una intención de integración y universalismo de los momentos individuales y acciones colectivas.

“Pareciera que la historia Moderna de El Salvador, por serlo desde luego de una provincia y después de un Estado federal, por mucho tiempo condenase a los lectores a seguir las efemérides sin emoción de sucesos y sin trascendencia, escrito como los apuntes de un fraile en su convento. (...) Pero ni en sus orígenes (...) ni después de la ruptura del Pacto Federal el drama ha dejado de ser palpitante (...) La formación de la entidad política llamada El Salvador. Los orígenes de un pueblo, las razones de su formación, su carácter, explicación su papel en la historia...”⁷⁹⁴.

El objeto de la historia en Gavidia responde a descubrir las ideas tras los sentimientos y voluntades que han movido las acciones, que para él esconden las claves del pasado y el secreto del porvenir. La tarea, es pues, descubrir las ideas que preceden al acontecer. La obsesión por el análisis histórico resulta del deseo de demostrar cómo acontece la unidad en la pluralidad. Ese afán de conectar lo particular a lo universal responde a una necesidad que él como

⁷⁹³ Cf. ARMIJO, ROBERTO y RODRÍGUEZ, RUIZ. : *Francisco Gavidia, la Odisea de su Genio*, pp. 105 y ss.

⁷⁹⁴ GAVIDIA, F: *Introducción a Historia Moderna de El Salvador*, p. 107.

sujeto histórico intercepta. Es receptor de un sentir, de un querer, de una voluntad de ser como destino. Condición que ve negada históricamente por el eurocentrismo. Por ello, incardinando desde el mismo horizonte y parámetros del conocimiento occidental, procede al americanismo; como parte de una misma historia universal, donde cada región tiene su sentido, su razón de ser y su lugar.

Descubrir en la historias las causas que han llevado al fracaso de la idea, y al sacrificio inútil lo obsesiona. La forma americana es una idea, y cuando las ideas van separadas de los hechos y de la vida, la idea sacrifica sin piedad a los hombres. En ese mundo objetivo el sujeto de la historia es el pueblo. Las ideas por tanto, deben ser expresión del querer del pueblo. De una situación objetiva, desde la cual la idea se realiza respetando esas condiciones concretas. No basta seguir paso a paso los acontecimientos regionales, sino los producidos en España, Francia, Estados Unidos, y el resto de países latinoamericanos. Eso permite comprender la relación entre la idea y las condiciones históricas concretas, para pasar al dominio de la práctica.

Él habla de causas accidentales y fundamentales. A las primeras señala como “las causas ocasionales” como oportunidad, que es diferente de las condiciones históricas, pero las ve vinculadas. Así, dice que en Centroamérica, la causa ocasional se presentó en 1810. Advierte constantemente el principio de que las ideas de suyo nunca producen los acontecimientos.

Finalmente, está la cuestión de cómo se debe escribirse la historia, que Gavidia ve como aliada de la literatura⁷⁹⁵. Él comprendía la intimidad que existe entre la obra de arte y la interpretación histórica. Él mismo en su producción literaria busca la reconstrucción del pasado, la expresión del presente y la anunciación del porvenir.

Por último, nos gustaría valorar la aportación de Lara Martínez en *Historia Profana e Historia Sagrada*, una visión profunda y sagaz que arroja nueva luz sobre la originalidad de la obra gavidiana. Este investigador y antropólogo salvadoreño se ha dedicado estudiar las diferentes fuentes culturales, como

⁷⁹⁵ Estamos ante una propuesta ciertamente moderna que conectará con lo desarrollado de forma extensa en ensayos clásicos del siglo XX como el de VEYNE, P: *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil 1971. O, cómo no, el ensayo de Paul Ricoeur dedicado al relato histórico, RICOEUR, P: *Temps et Récit t.1 L'intrigue et le récit historique*, Seuil, Paris 1983.

recursos para comprender mejor los procesos históricos salvadoreños. En *Historia Profana e Historia Sagrada*, un trabajo de juventud, nos ofrece un análisis con provocadores hallazgos para abrirnos al pensamiento filosófico de Gavidia.

En primer lugar nos coloca frente a un rasgo que tipifica a la cultura centroamericana: la de su destino marginal reflejado en su literatura. Una perspectiva apreciable en el interior de la región misma, tanto en lo relativo aquellas zonas cuya literatura no ha respondido a los estándares de la llamada literatura creativa, como en las que se ha producido el llamado “boom” latinoamericano.

Lara busca, además, comprender la concepción gavidiana de la historia. Sobre todo la que gravita en la *Historia Moderna de El Salvador*⁷⁹⁶, obra historiográfica en la que Gavidia expone los resultados de sus investigaciones y reflexiones históricas. Un libro en el que el maestro Gavidia pauta una concepción escatológica, que se encuentra permeabilizada por una simbólica, la cual permite establecer una continuidad histórica entre lo prehispánico y lo europeo; así como una visión legitimadora de los diferentes procesos acaecidos, como eslabones de un todo. Nuestro autor analiza el papel de las naciones americanas en ese devenir histórico, partiendo del principio de la trascendencia de las acciones humanas en los procesos históricos.

El análisis de Lara Martínez pone al descubierto una lectura y apropiación crítica de la idea de la historia, que se distancia de la cosmovisión racionalista hegeliana. Desde su horizonte, la región americana, a pesar de su marginalidad, ocupa un lugar importante en el devenir histórico, un espacio que Hegel le ha negado. Y, lo que es más importante, Gavidia busca despertar a la nación para que asuma como misión hallar su lugar en la historia.

“Oh, no esperéis que el dedo en la suerte
Os marque el ignorado derrotero,
Mientras dormís en estupor inerte
Y al borde del abismo traicionero.
El porvenir no llega, inesperado,
Advenedizo sin misión ni nombre.

⁷⁹⁶ GAVIDIA, F: *Historia Moderna de El Salvador*, (2 tomos), Ed. IMP. Meléndez, San Salvador, El Salvador 1915.

Llega porque es llamado;
Porque lo han engendrado
El valor y el espíritu del Hombre
Y porque el hombre mismo lo ha creado”⁷⁹⁷.

En opinión de Lara Martínez, Gavidia logra elaborar una visión más profunda y global de la historia centroamericana. La amplitud de su obra indaga acerca de la experiencia común, de las tradiciones, de la cultura y del espíritu nacional que definen la Patria Grande. Intenta desentrañar el proceso histórico de larga duración por el cual se ha ido construyendo la identidad nacional. Sus personalidades, revestidas de una aureola mítica universal, suponen una simbólica que se vierte en su poética, la que decanta como “el sitio sobre el cual se levanta el símbolo de una conciencia nacional embrionaria y la legitimación de un Estado nacional para la América Central en su conjunto” ⁷⁹⁸. La lucha que Gavidia realiza para alcanzar la unión centroamericana es a través de las ideas. A la violencia, él contrapone la palabra, el diálogo, la utopía de la libre expresión del pensamiento.

También emprende la tarea de sacralizar las figuras dirigentes de la América Central, pues para él son símbolos que encarnan ideales. Personalidades mayúsculas que vivifican el contrato social y promueven una renovación cultural. Con ellos mueren los viejos moldes de un pasado oscuro y nace la esperanza de un futuro luminoso para la patria. Más aunque sean hombres notables los que protagonizan momentos puntuales de la historia, lo que deben triunfar son los nuevos ideales que hacen emerger una nueva patria. Lo podemos apreciar en numerosos poemas:

“¡Y Sobre aquellas ruinas vi descender la Idea;
Como lluvia que apaga la sanguinaria tea,
caía en el incendio del antiguo rencor;
Como un ángel, traía la palma de la Gloria;
Y mostrándome entonces, las hojas de la Historia,

⁷⁹⁷ GAVIDIA, F: “A Centro América”, en *Obras Completas*, p. 246.

⁷⁹⁸ Cf. LARA MARTÍNEZ, Rafael: *Historia Sagrada e Historia Profana*, Ed. DPI, San Salvador, El Salvador, 1991. pp. 16 y ss.

Vi alzarse a Guatemala y alzarse El Salvador”⁷⁹⁹.

Lara Martínez señala la carencia de estudios ocupados de mostrar la esfera conceptual que cimienta la visión gavidiana de la historia. La que a su juicio debe buscarse en la totalidad de su obra literaria y, por tanto, más allá de sus trabajos puramente historiográficos. Por lo demás, como han defendido autores como Armijo y Rodríguez Ruiz, existe una vocación histórica en el pensamiento poético de Gavidia. El autor busca trasladar al teatro, a la narrativa y a la poesía, los momentos culminantes de la historia centroamericana. A la literatura le corresponde hacer aflorar el sentido profundo del acontecer histórico. Por ello, los fundamentos de la concepción de la historia deben buscarse en la obra literaria y no solo en su trabajo como historiador.

Gavidia se niega a aceptar sin más una idea moderna de la historia, una historia racional o científica despojada de todo elemento profético y teológico. Su idea de la historia incorpora una visión providencialista que resultaría escandalosa desde la perspectiva positivista. E incorpora también la fe en los ideales de un destino glorioso, aunque el ser humano haya sucumbido en el devenir histórico como víctima y mártir de esa historia. La razón es muy sencilla: no siempre existe concordia entre la idea y la realidad.

Esa idea que la podemos apreciar en el conflicto que sostiene la tensión del poema “Estancias”. En él, acudiendo a la interpelación, señala que mientras la idea de la fraternidad se rompa y predomine la voluntad fraticida no alcanzaremos el destino de una patria inmortal:

“Vosotros los, hermanos mayores sobre el Istmo;
Harto os habéis lavado con sangriento bautismo;
¡Volved la vista al cielo de tranquilo ideal!
Abrazadles borrando sus hazañas mezquinas,
Para que en paz levanten tu grande hogar en ruinas,
Centro América, Madre, Santa Patria Inmortal”⁸⁰⁰.

En numerosas ocasiones, la violencia sacrificial rige los acontecimientos y

⁷⁹⁹ GAVIDIA, F: “Estancias”, en *Obras Completas*, p. 252.

⁸⁰⁰ IBID.

ha impedido que la palabra llegue a conjugarse en la historia. Pero los seres humanos deben orientar su acción hacia la consolidación del libre pensamiento en la vida de los pueblos. Lo que Gavidia intenta impulsar es una visión redentora de la historia en la cual la violencia, el irracionalismo sacrificial del presente, sea sustituido por el diálogo, por la palabra, esto es, por la encarnación del Logos, en la vida de los hombres y de los pueblos. Son los dos niveles que subyacen en la concepción filosófica e histórica de Francisco Gavidia: la dialéctica entre el ser y el deber ser:

“El Mandato divino obra como pauta ideal; la violencia humana procede, en cambio, como regla rutinaria. Entre ambos códigos, el del hecho y del derecho, existe una distancia abismal. En esa dislocación de la norma, se erige también la ambigüedad de lo real. La existencia no es sólo lo objetivo, la concreción efectiva, a menos que, por supuesto, se reconozca en el sacrificio, en la reiteración de la violencia en la historia, la única verdad eterna e insuperable”⁸⁰¹.

He ahí el gran tema de reflexión de Gavidia y del cual consideramos, a la luz de la lectura su obra literaria, penden sus propuestas de construcción un nuevo texto histórico y político para la región. Los acontecimientos pretéritos son analizados con el fin de establecer una identidad nacional. La historia es un texto que nace más con la intención de entender el sentido de los hechos que de relatar los hechos mismos. De ahí que preste tanta atención a la construcción del relato histórico y que utilice diversos géneros literarios para este fin.

Para Lara Martínez, el proyecto de Gavidia es elaborar una visión más profunda y global de la historia centroamericana en general. Para ello indaga en la experiencia común de la vida colectiva, en las tradiciones, la cultura y el espíritu nacional que definen la Patria Grande. Intenta desentrañar el proceso histórico de larga duración por el cual se ha ido construyendo la identidad nacional⁸⁰².

Sus personalidades, investidas de una aureola mítica universal se traducen en una simbólica que se vierte en su poética, la que decanta como “el

⁸⁰¹ LARA MARTÍNEZ, R: *Historia Sagrada e Historia Profana*, p. 127.

⁸⁰² Cf. LARA MARTÍNEZ, Rafael: *Historia Sagrada e Historia Profana*, pp. 16 y ss.

sitio sobre el cual se levanta el símbolo de una conciencia nacional embrionaria y la legitimación de un Estado nacional para la América Central en su conjunto”. Este es el sentido de sacralizar las figuras dirigentes de la América Central. Para Gavidia “esos héroes o salvadores (sóteers) vienen de manera periódicamente a renovar el contrato social y asentar una renovación cultural, la cual debería idealmente reposar sobre un fundamento antisacrificial, es decir dialógico”⁸⁰³.

Dos preceptos parecen regir la historia: el determinismo de la Providencia, que ofrece la palabra, y el libre albedrío humano que ofrece la violencia. Así el mundo surge del Logos, pero se perpetúa y se realiza en el sacrificio. Y ambos actúan como normas, uno exhibe el principio utópico de la historia, el segundo interviene como costumbre. Lara reconoce, por tanto, en la concepción de Gavidia dos procedimientos contrapuestos: la ley de la palabra y la ley del sacrificio. El mandato divino obra como pauta ideal; la violencia humana procede, en cambio, como regla rutinaria. Entre ambos códigos, el del hecho y el de derecho, existe una distancia abismal. En esa dislocación de la norma, se erige también la ambigüedad de lo real. La reiteración de la violencia en la historia deviene la única verdad eterna e insuperable.

“La experiencia vivida de los distintos Sóteer americanos está allí para comprobarla. La suerte de su final violento es lo común a ellos. Ellos muestran la continuidad del modelo de la víctima propiciatoria, la cual ha de ser ofrenda para renovar la sociedad y resolver la crisis cultural de la afecta. Pero, en definitiva, en ambos casos, se trata de una expresión de la violencia sacrificial, de una manifestación del libre albedrío humano. Toda teoría de la historia es una ‘teoría de mártires’”⁸⁰⁴.

Es hacia el dinamismo de la confianza en un porvenir, donde la escatología democrática y dialógica de Gavidia intenta guiar a la conciencia criolla centroamericana. Su escritura no exhibe sólo el soporte simbólico de una identidad nacional embrionaria en el Istmo, señala también el sitio sobre el cual ha de levantarse la utopía de unión de la América Central. La reunificación

⁸⁰³ Op. Cit., p. 127.

⁸⁰⁴ Esta “teoría de mártires” podemos hallarla en GAVIDIA, F: *Obras* 1976, II: 420, cit. por LARA MARTÍNEZ, R: *Historia Sagrada e Historia Profana*, pp. 127-128.

debe ser la obra de una voluntad política cuyo compromiso en la historia se expresa en la proposición de una Nueva Alianza pacifista.

El proyecto utópico de Gavidia presenta un paralelismo con el de Sarmiento, sus conceptos de civilización y barbarie se corresponden a toda una serie de metáforas y oposiciones binarias que dejan traslucir la escritura de Gavidia. Todas ellas podrían resumirse en la clásica disyuntiva que sirve de lema al discurso liberal del siglo XIX. La escritura incita a la superación de la situación actual, a su reforma y cambio. A fin de cuentas, la historia no se encuentra en el pasado, sino que la meta de todo devenir temporal apunta al futuro, hacia el anuncio de una escatología.

El proyecto gavidiano de una visión global de la historia de la América Central muestra su filiación con las corrientes liberales de la América Latina en su conjunto. Para Lara, Gavidia rompe con la idea lineal de la historia que la concibe como un progreso continuo desde un período de desagregación social, la barbarie de Sarmiento, hacia un espíritu civilizatorio como la culminación, el coronamiento del tiempo, una especie de escatología liberal y republicana en que se resuelve y diluye todo conflicto. Gavidia ve la existencia de los procesos de degradación humana como una constante, elemento constitutivo e integrante de una dicotomía esencial al ser humano, que oscila siempre entre el ser y el deber ser, entre su actividad histórica efectiva y su anhelo de utopía.

Civilización y barbarie aparece así como opuestos complementarios de la dinámica de la historia. Son partes solidarias de una contradicción dialéctica. La idea gavidiana de la historia muestra tanto su filiación, como su especificidad con la dicotomía de Sarmiento. Esa diferencia, opina Lara, se puede resumir en el recurso a la doble vertiente cultural que llega a confluir en el Occidente moderno: la griega y la judeocristiana. Escribir la singularidad del ser centroamericano consiste paradójicamente en trazar los vínculos que lo ligan a lo universal.

La utilización continúa a los valores griegos y al pensamiento judeo-cristiano, no corresponden a un ideal foráneo de sociedad civilizada. Su uso obedece a la necesidad de hacerlo confluir con la historia de la civilización occidental en su conjunto. Para Gavidia, la historia de El Salvador debe poner de manifiesto el proceso de occidentalización lento que vive el país desde su

primer contacto con los españoles.

Como vemos este estudio de Lara Martínez nos ofrece otros parámetros y categorías que nos sirven de basamento y claves de lectura para acercarnos a los textos de Gavidia que hemos seleccionado. Todos estos estudios aportan unas constantes importantes que han afectado al proceso de formación de las naciones modernas, en especial las hispanas. Debemos seguir estas pistas en su labor literaria para descubrir las claves hermenéuticas que nos permitan comprender y dialogar con el proyecto general de Gavidia como pensador, como filósofo, y sobre todo como el ideólogo de la patria, como el forjador de un discurso nacional en el que se encuentran las piezas de nuestra historia y futuro nacional.

Ese es el sentido de la filosofía de la historia de Gavidia. Y en ella encuentra los fundamentos y legitimación de la utopía nacional, que simboliza el triunfo del espíritu americano en la historia. Para Gavidia, la nación es el máximo símbolo de la civilidad, en el horizonte occidental, ella encarna los máximos valores, y hacia ella quiere llevarnos.

Veremos cómo estas intenciones se traducen en un sistema de pensamiento político coherente y en un ideario nacional como utopía del futuro. Por ello, nos disponemos a ofrecer claves filosóficas del pensamiento de Gavidia, en las que fundamentan su discurso sobre la nación.

CAPÍTULO XII:

FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DEL PENSAMIENTO DE GAVIDIA

Este capítulo se propone un acercamiento al pensamiento filosófico de Gavidia a fin de situar sus trazos básicos. Hemos visto las arterias principales del mundo gavidiano, pero es necesario que identifiquemos de él sus pilares filosóficos, para situar desde ellos su pensamiento general, a fin de establecer la relación de las ideas que forman el plano general de su pensamiento, y desde el cual edifica su mundo ético, estético y político.

Consideramos que el problema generativo de su filosofía radica en el núcleo triádico ético-político-estético que constituye el objeto de nuestro trabajo. Por ello, este capítulo, se propone describir su pensamiento, sus rasgos filosóficos característicos, así como sus actitudes y premisas filosóficas, con el propósito de conocer la matriz productiva de sus ideas, y sus conexiones de sentido con el momento histórico⁸⁰⁵.

Hemos organizado el apartado a partir de lo que consideramos el eje fundamental que dinamiza sus ideas: por un lado, la funcionalidad del proceso intelectual gavidiano, que confiere continuidad y conexión a sus ideas, formando un tejido intelectual: su coherencia constitutiva. Por otro, describimos la problemática filosófica gavidiana que articula toda su labor literaria. A continuación valoramos las propuestas de Armijo y Rodríguez, sobre lo que han considerado la filosofía de Gavidia. Y, con estos elementos, finalmente, concluimos ofreciendo nuestros supuestos de hacia dónde apunta su pensamiento. Un pensamiento trenzado por un conjunto de tesis antropológicas, éticas y políticas que desde nuestro punto de vista constituyen una original propuesta filosófica.

⁸⁰⁵ Una encrucijada que M^a Luz Pintos describe en los siguientes términos: "Este cambio consiste en que empieza a verse superada ya la decadente ciencia decimonónica, objetivista (...) Gurwitsch describe concisamente este carácter novedoso con dos palabras: estructuralismo y universalismo ya que, en su opinión, todas las ciencias que giran alrededor de lo humano están adoptando esta doble orientación". PINTOS PEÑARANDA, M. L: *"La fenomenología y las ciencias humanas y bio-sociales. Su convergencia en un importante momento de cambio de paradigma"*. En Revista Philosophica, Vol. 27/2004, Valparaíso, p. 219.

A. La coherencia constitutiva

Hablamos de la coherencia constitutiva refiriéndonos no solo al carácter metódico de la organización de su producción, sino a una concepción de la realidad que responde a una metafísica desde la cual ordena su universo de concepciones e ideas. Una coherencia que se aprecia a través de la interpretación y el procesamiento de la realidad que realiza. Esta operación parte de una idea matricial que define las posiciones, condiciones, y presupuestos, confiriéndole sistematismo a sus ideas.

El pensamiento gavidiano supone unos presupuestos metafísicos, ontológicos y antropológicos, coherentes entre sí y legitimadores de su núcleo ético-político-estético que, a su vez, fundamentan su ideología. Se trata de un constructo que subyace en sus ideas estéticas. Como veremos, no es un sistema lineal en ascenso, sino una espiral que vuelve sobre sí misma, para luego avanzar y retroceder y hundirse en la duda. La cual, hemos observado, aparece cuando más grita, y más fuerte es su afirmación.

Gavidia se encuentra atrapado en un conflicto social, intelectual y cultural, dividido entre fuerzas que lo separan y lo antagonizan, pero les reconoce el carácter de inclusión en la diferencia. Por tanto, debe superar el antagonismo y aspirar la integración. Esta es la dificultad: cómo integrar los elementos antagónicos, cómo hacerlo desde el plano del discurso y de la praxis.

Leemos entre líneas a un hombre que se pregunta por ¿cómo integrar sin eliminar, sin destruir, sin violencia? ¿Con qué categorías pensar esa realidad y proponer soluciones? Debemos preguntarnos cómo ese conflicto, se traduce en un conflicto de conciencia forjada por la historia, que funciona como un prejuicio, en el sentido gadameriano de condicionante de la interpretación.

Iremos observando que su trabajo lo organiza a partir de sus presupuestos sobre la realidad, una concepción que luego traslada a la realidad histórica y social. Para Gavidia el azar y la predestinación no desempeñan un papel definitorio en el devenir de lo real y, por ende, en la historia. Ya con esto hay una intención de radicarlo en algo controlable y de lo cual se pueda responder el ser humano.

La realidad gavidiana está regida en su devenir, que es lucha entre una aspiración inherente hacia el orden, y la tendencia al caos. Concibe una

energía y materia primordial o noble, como él denomina, con un impulso inherente hacia lo bello, lo bueno, y otra energía y materia opuesta que tiende al caos; dinámica de la cual emergen los seres. Lo expresa en versos como en siguiente:

“Cuánto esfuerzo hace esta materia noble
Por vencer y apartar la otra más grávida
Que le impide estrechar esta belleza
Que en las tinieblas de su abismo brilla”⁸⁰⁶.

Hay pues desde el inicio la posibilidad del orden y el caos. Le preocupa comprender qué fuerzas definen lo uno u otro. Ese devenir que es lucha constante, él observa que se va definiendo a favor del orden. ¿Y cuál es el signo de tal sentido? La elevación de la materia y su expresión sublime: el espíritu del hombre, el único capaz de superar el caos por su nivel de conciencia. Ese espíritu es para él el hogar donde la idea habita y, por ende, donde cabe la posibilidad de alcanzar la verdad, la belleza y el orden. Esta formulación nos muestra a un Gavidia optimista al considerar la realidad humana, pero no a un optimista ingenuo:

“En el seno del Fluido
Luchan rugiendo en áspero combate
compuestos ignorados (...)
Y puesto que al faltar justa medida
De espacio tiempo, cantidad o fuerza,
Brotan la chispa, signo del combate,
¿No parece visible
Que entablan esta lucha las sustancias
Por su ración de esencias,
Sean espacio tiempo, cantidad o fuerza,
Cual los canes hambrientos
Que hacen gruñendo un circo en la perrera?”⁸⁰⁷.

⁸⁰⁶ GAVIDIA GUANDIQUE, F: “Viaje al país de Nosteria”, en *Obras Completas*, tomo II, Ed., MINED, Dirección de Publicaciones, El Salvador, 1976, p.36

⁸⁰⁷ Op. Cit. p. 40

Para superar ese estado de lucha destructiva, o vórtex, como lo llama en el poema "*Viaje a Nosteria*", deberá despertar, liberarse, dejarse guiar, formarse en las producciones de la idea del espíritu: el arte, las ciencias, la poesía, la religión. Significa estar atentos, escuchar la voz de la realidad, de la verdad, que en esos discursos o saberes nos habla. Tal actitud es a su vez condición y posibilidad de la integración que conduce al restablecimiento de la unidad original perdida en la lucha de su devenir. Se trata de mediaciones, ya que para él solo nos es dado el acceso a la verdad por mediaciones; y el mediador por excelencia lo ve en el arte, en la poesía, ya que por su función y naturaleza restauran los tejidos humanos rotos en la lucha; al permitirnos el acceso a la Idea Verdadera:

"Sólo ella -la Poesía- en la dulzura
Del coraje de oro de su lira
Puede Bajar la Idea de la Altura,
Infiltrar de verdad los corazones
Y ahuyentar el error y la mentira"⁸⁰⁸.
"Clamó entonces Spiritu:-¡Poeta!
Tú de nuevo edifica,
No la torre, el idioma"⁸⁰⁹.

Veremos más adelante que esta concepción de lo real la lleva al plano socio-histórico para explicar su dinámica y el modo de cancelar la violencia destructiva, puesto que no es el caos el problema, sino el caos que no puede conducir más que al caos en la historia. De modo que para Gavidia en el devenir de lo real, el papel fundamental lo define la Idea Verdadera, esa energía que busca su camino a la perfección en lucha con las fuerzas que la obstaculizan. Esa idea ya alcanzó el primer triunfo: la razón humana y sus productos: virtudes, dones, recursos, de donde pende el ser y poder ser humanos. Esta concepción, llevada al campo de lo histórico-social implica que en el ser y llegar a ser histórico radica en el juego de poderes y voluntades. Fuerzas de las posibilidades humanas: conciencia, razón, lenguaje-diálogo, sensibilidad, voluntad; y deformación, egoísmo, codicia-incomprensión, etc.

⁸⁰⁸ GAVIDIA GUANDIQUE, Francisco: "*La razón Pura*", en *Obras Completas*, tomo II, p. 32.

⁸⁰⁹ GAVIDIA GUANDIQUE, Francisco: "*Turris Babel*", en *Obras Completas*, tomo II, p. 31.

En ese juego, el mayor papel y fuerza cae en la elevada condición humana posibilitadora tanto de su salvación como de su destrucción. Saber convivir será para él la aspiración máxima de la realidad humana, el fin último de su pensamiento y principio ético del proyecto humano.

El otro componente del que nos ocuparemos es el de la problemática filosófica gavidiana. Existe en Gavidia el planteamiento de un sistema de problemas fundamentales: encontrar y legitimar histórica y ontológicamente el lugar y sentido de la región en el mundo, en la historia. Quiénes somos en la historia, cómo hemos llegado al estado actual de violencia y auto-destrucción, cómo superarlo (alcanzar la redención de la Creación entera) y hacia dónde debemos ir, en función de comprender el sentido del ser histórico-nacional⁸¹⁰. Esta problemática está ligada a su teoría sobre la dinámica y el sentido de la realidad. Una problemática que solo resulta comprensible desde la visión de la coherencia constitutiva en el devenir de la realidad y la historia. Esto le permite concebir la continuidad en la discontinuidad de la realidad histórica, y asumir que dicha discontinuidad solo es superable a través de distintas mediciones. Una de ellas la poesía como lenguaje creador, edificador y restaurador de los tejidos rotos de la humanidad.

Su idea de un mundo dinámico, en lucha, caótico, no justifica un pensamiento fragmentado. Por otro lado, esa cosmovisión da lugar a una conciencia creada por la historia: un mundo intelectual y social fraguado en un mundo eurocéntrico, que se filtra en todos los rincones del ser histórico. Él viene de un mundo excluyente y de un imaginario cultural mestizo; que cercena los diferentes componentes culturales de la región. Lo que supone un enfrentamiento entre los mismos. Él se percata que de tal condición se produce de la herida de la violencia destructora y causa de dolor.

Mediando entre dichas esferas de su realidad subjetiva, opera en él la voluntad de recuperar la raíz nativa, el “otro” negado, para cuya comprensión se sumerge en su cultura. Pero caben preguntas sobre ese proceso de recuperación del –otro–; ¿Cómo ha hecho tal inmersión, desde los parámetros de su formación occidental o desde los de su vuelta a la raíz nativa?

⁸¹⁰ GAVIDIA GUANDIQUE, Francisco: “La Escala de Jacob”, en *Obras Completas*, tomo II, p. 53.

La pregunta se dirige a las formas del mirar, ¿es capaz de inclinarse con los ojos del marginado para valorar y rescatar al “otro” occidental?, ¿o solo ejercita el rescate desde la unilateralidad occidental para rescatar al “otro”? ¿Hasta qué punto esa funcionalidad que hemos llamado coherencia constitutiva le salva de la unilateralidad del pensar y de la configuración histórica de su identidad desde la referencia del europeo?

En Gavidia, la coherencia constitutiva no solo establece un punto de partida metódico, sino uno productivo y clarificador, para leer desde allí sus ideas, la estructura y sentido de las mismas. Con esa categoría nos acercamos a su pensamiento en busca del sentido. Luego mostraremos cómo el rasgo señalado se manifiesta en la articulación de los problemas que aborda y las ideas que desarrolla en la resolución del problema ético-político; y cómo dichas ideas se vertebran, fundamentando su filosofar y las razones, que lo motivaron.

Intentamos colocarnos en su lugar, pero desde los horizontes que hemos fusionado y convertido en nuestro observatorio, para ver lo que él vio, los problemas que enfrentó, cómo los enfrentó y trató de resolver a través de sus ideas y posiciones filosóficas, históricas, políticas y ético-pedagógicas. Ideas que no solo guardan coherencia e implicación, sino que constituyen la síntesis que guarda el sentido de cómo comprendió la realidad humana, su mundo y su ser en la historia, y su hacer en él.

Este es un paso más en el movimiento de la comprensión de los textos. Conviene recordar que hemos sostenido; por un lado, que el movimiento de la comprensión es un proceso de aproximación anticipatorio del sentido de carácter progresivo. Proponemos como ilustración del movimiento y relación coherente de sus ideas el siguiente cuadro:

ESTRUCTURA DE LA RELACIÓN Y DIÁLOGO ENTRE LOS TEXTOS QUE PRECEDEN AL POEMARIO *PATRIA* (en Obras Completas, Tomo II, 1976).

Texto antecedente	Intertexto y tema-sentido Columna central	Postexto
	LA FLECHA DE ABARIS- TÍTULO DEL POEMARIO, INICIA CON EL POEMA DEL MISMO NOMBRE	<i>Sobre mi verso</i>
<i>La Flecha de Abaris</i> , la diosa de la poesía, complacida por fraterno y empático recibimiento que le dispensara Abaris, le entregó a éste una flecha de oro, que es la inspiración que le permitiría surcar los aires de la idea. Gavidia identifica a la Poesía con Apolo y con ello a la sabiduría que se dona a quien con ella fraterniza, idea central que cruza toda su trabajo.		
<i>La Flecha de Abaris</i> ,	<i>Sobre mi verso</i>	<i>El Hexámetro</i>

De su verso dice que es el espacio donde la voz del hombre se hace oír y donde la voz humana corre en libres raudales, llevando a la par idea y sentimiento, son por ello en honor a Apolo, pues a él se lo debe. Gavidia conecta directamente la relación idea y sentimiento, con lo que le confiere el valor integro a la poesía como portadora del saber apolíneo y de la voz humana que en ella es libre.		
<i>Sobre mi verso</i>	<i>El Hexámetro</i>	El hombre y el mundo
El hexámetro como todos los ritmos poéticos canta y en ellos es la vida que no se agota la que canta, obra divina de Orfeo y los aedos/ identifica a los poetas como aquellos que hacen que la vida se expresa en su inagotable misterio y ponen ese misterio en las manos humanas- Poeta mediador entre el inagotable misterio de la vida y los hombres.		
<i>El hombre en el mundo</i>	<i>Enigma femenino:</i>	<i>En el remanso</i>
En el principio el hombre ve desde el fondo de su gruta la inmutable naturaleza bruta. Solo era su insondable pupila que refleja el exterior, al que el corazón humano le pone armonía, desde el eco vehemente del bien y el mal que hace que su corazón vibre. La naturaleza, ante dicho escenario, piensa, qué será del hombre cuándo descubra todo sobre ella, y Dios le dice, a cambio de ello se enfrentará a algo digno de su grandeza, la chispa de la idea. La humanidad, para Gavidia está abocada a la búsqueda del saber. Esa chispa se ofrece en mediaciones y deberá pagar a cambio con sus cielos y tierra. Cambiar la seguridad por la conciencia	El incognito abismo de la vida que puebla un caos y engendra un mundo. Vida cual mujer que atrae. El hombre está inevitablemente atraído por el abismo de donde el mundo se engendra, y allí camina ciego, incierto, lo único cierto es que no puede evitar el gusto de ese caos original, impenetrable. Eros de la vida y del saber como naturaleza humana y divinidad. Por esa vocación, el sufrir es el precio por la conciencia del problema que es la vida: alcanza a ver el cuerpo y no el alma, es decir la razón de lo material y sufre por no alcanzarlo, se presta a la alucinación a la inconsciencia, la locura, de confundir lo real con lo irreal, y no queda más que conformarnos con una modesta expresión cercana a ese enigma, que la misma vida-mujer-María, nos permite.. Para él, al saber completo no se llega, pero sí se aspira, y la vida nos dona una parte del misterio a través de sus mediaciones.	Y esa vida resulta de una misteriosa geometría que palpita y atrae y a la que se une estremecida la materia morosa y le impone su vibración y de la cual resulta sin fin la forma que es la esencia que asparse sus reflejos. Allí solo el poeta puede ser capaz de evocar los misterios del remanso apacible. La poesía con su voz puede llevar al saber que sorteas los límites de ese movimiento vital, hacia el misterio del remanso apacible. El descanso humano de ese ignoto movimiento de la vida, puede aportarlo la poesía que es capaz de trascender esa dinámica de la forma y sus reflejos, del estremecimiento de la materia. Y acceder a la misteriosa geometría que lo provoca: El saber es descanso humano, y ese se ofrece en la poesía.
<i>En el remanso</i>	<i>La investigación de lo bueno</i>	<i>El combate secular</i>
Un sabio investiga las ideas del bien en doctos personajes antiguos, pero luego se percató que saberlo es producto de seguir el buen sentido.		
<i>El combate secular</i>	<i>El combate secular</i>	El origen de los símbolos
<i>El combate secular</i>	El origen de los símbolos	Turris Babel
El origen de los símbolos	Turris Babel	La Razón Pura
<i>Turris Babel</i>	<i>LA RAZÓN PURA</i> Compuesta por 13 cantos, vinculados con <i>Soter</i> .	<i>PENSAMIENTOS</i>
<i>La Razón Pura</i>	<i>PENSAMIENTOS 17</i> CANTOS EN TRES PARTES: NATURALEZA EXTERIOR, INTERIOR Y PATRIA.	

Los poemarios que principalmente nos dan una avanzada hacia la profundidad del pensamiento gavidiano son: *La Razón Pura* y *Pensamientos*. En ellos vemos una cercanía con el pensamiento hegeliano, pero también, encontramos atisbos de la cosmovisión maya.

Hemos introducido como rasgo característico del pensamiento de Gavidia la coherencia constitutiva, que hemos deducido a partir de la reflexión de cuatro coordenadas. La primera es la orientación obtenida del estudio de la obra gavidiana. La segunda coordenada proviene de interpretar en contexto las intenciones declaradas por el escritor y las que leímos entre líneas en sus textos, como lo presentamos en el cuadro de arriba. La principal intención, en relación al lector, consiste en su deseo manifiesto de mantener el sistema secuencial que él mismo definió para la publicación de su obra. En el cuadro anterior, vemos la relación estructural en cuanto a coherencia entre tema e idea que llevan dichos textos. Un orden que, deja ver a un Gavidia que concebía toda su producción como un texto en diálogo, y en busca del despliegue de una idea que los unifique.

La tercera coordenada proviene de las continuas declaraciones en las que manifestó sus ideas sobre el sentido del arte y la literatura y el valor de los símbolos como medios para la comprensión del ser humano. Estas declaraciones se encuentran tanto en las conferencias que ofreció, como a lo largo de toda su producción literaria.

La cuarta resulta del análisis comparativo de la estructura temática que ofrecen los textos, y su relación con el contexto histórico y su *pathos* vital. Lo que nos revela una vinculación coherente entre su pensamiento ético, político, literario, su quehacer como historiador y su actitud filosófica.

B. Líneas generales de su pensamiento

De acuerdo con la coherencia constitutiva que acabamos de presentar, nos parece que Gavidia incorpora el principio hegeliano de que “todo lo racional es real y todo lo real es racional” para articular su pensamiento. Desde esta tesis, la diversidad queda asumida como un rasgo de la totalidad, resultado de una dinámica que lleva a la dispersión, pero que anhela la integración. Tesis

desde la cual articula el núcleo de problemas éticos, políticos y estéticos que funciona como eje central que le confiere cohesión y sentido a su pensamiento.

Este núcleo, a su vez, pone al descubierto una intención política primordial de su quehacer: la construcción de un mundo sociopolítico que lleve a la auténtica convivencia feliz. El otro motivo que dinamiza su pensamiento es el conflicto entre lo personal y lo social. Mantener la coherencia en todas las partes y momentos se convierte en el rasgo fundamental que regirá su pensamiento.

La arquitectura conceptual que nos ofrece en su obra es como un esquema generativo de sentido y unificador de toda la producción. Un magno plan para su labor que, a primera vista, puede antojarse heterogéneo y disperso. Gavidia desea que sus textos sean leídos en diálogo entre sí y contextualizados desde intenciones concretas que él ha ido definiendo. Este diálogo es la clave para descubrir la coherencia de su pensamiento y discurso y por tanto uno de los componentes que mantiene la unidad de sentido intertextual. El diálogo intra-textual e intertextual es la clave de lectura de su obra entera.

Es, además, un medio que se le va revelando en el camino, como una especie de epifanía acontecida en su proceso creador reflexivo. El punto de inflexión puede ubicarse en *Júpiter*, y lo que para él significó, como intento juvenil por comprender el fracaso del proyecto político nacional: su primer gran conflicto entre la idea y la acción. Este es el principal motivo gavidiano. Para Gavidia, el problema estético se implica con lo político. Al escribir *Júpiter* era un joven creyente, apasionado de la democracia, la libertad, la soberanía. Pero observa desencantado, a la luz de la realidad, cómo el creer y el aspirar a un proyecto político nuevo, no basta para lograr la transformación de la realidad⁸¹¹. La historia le demuestra que toda buena intención pueden conducir a la traición y a la repetición de peores situaciones de las que se trata de liberar. Un proyecto que conduce al caos del que pretende escapar.

⁸¹¹ Gavidia publica su obra de teatro *Júpiter* en 1985, cuando contaba tan solo con 32 años. Una etapa en la que funda el Partido Parlamentarista, y trabaja como catedrático de la Escuela Normal de Señoritas, del Instituto Nacional de Varones, y de la Universidad de El Salvador.

Hay ya, desde ese intento juvenil, una discusión ética sobre las acciones correctas, entre la buena intención, la buena voluntad y el resultado. Esta discusión le ocupará toda su vida. En *Júpiter* está colocado este argumento: para avanzar y alcanzar la “verdad”, no basta el entusiasmo, no basta la intención sana, la valentía. Si no hay un saber correcto que guíe la acción, ésta será errática; y si no hay un compromiso ético, la idea fracasará. La interpretación de la realidad y el acceso a la verdad se mueve errática cuando se funda solo en la interpretación subjetiva. En la historia, los convocados a la insurrección desconfían unos de otros y no son capaces de escucharse y conocerse. Esta idea aparecerá como motivo literario que reflexionará en diversos textos. ¿Cómo puede librarse la conciencia del error?, se pregunta Gavidia en *Júpiter*. En esta obra de juventud nos habla de que pese a su buena intención, no ha logrado su objetivo: ofrecer una interpretación justa de la historia y un análisis correcto de las causas del fracaso político. La razón: carecer en su momento de la información histórica correcta, sobre los hechos de la conspiración política de 1811 y el papel que en ella juega Celis⁸¹². Incluso promete escribir una segunda obra, para enmendar la figura de Celis.

Él es un escritor en quien la relación creación-reflexión se encuentran vivamente conectadas. Parecieran vincularse armoniosamente desde la intención básica. Es sus declaraciones insiste en dejar esclarecida su intención, y manifiesta su intento previamente planificado de llevar la verdad histórica a la literatura. Ese plan responde a un motivo, que es el objetivo desde donde produce su labor. Para nosotros ese objetivo, vincula inherentemente su intención estética con su motivo político. Pero, Gavidia se percata de que ese motivo: comprender las causas del fracaso entre la idea y la acción para construir la buena convivencia obrada por la búsqueda del bien común; no puede realizarse si no se cambia la conciencia que condiciona la acción.

No obstante, se llega a percatar de que resulta fundamental incorporar un componente ausente en el proceso: la educación para la transformación de las conciencias deformadas. Su reflexión lo lleva a descubrir la necesidad de la

⁸¹² Santiago José Celis (1782-1814) fue un personaje que participó en la primera conjuración de independencia en El Salvador de 1811 y que fue capturado tras el fallido movimiento revolucionario de enero de 1814. Murió en la prisión, supuestamente por haberse suicidado.

reeducación y educación de la conciencia. y fundamentar ese componente en el recto saber; y es allí la reflexión sobre el medio educativo por antonomasia. ¿Quién y cómo debe orientar correctamente? Le urge entenderlo, pues solo así se alcanzará la práctica de la recta vida pública que visualiza como un horizonte que todavía no es, pero describe en su poema *Un Pueblo feliz*⁸¹³.

Gavidia cree en el ideal nacional de la modernidad y es ella otra de sus interlocutoras. Él es un convencido de las ideas democráticas y del modelo de nación republicana, al que entiende como el “buen proyecto político”, pero también duda y pregunta si en realidad es posible. En el fondo parece atormentado por el precio que se debe pagar por actuar sin fundamentos. De modo que implícitamente su intención política se vuelve intención filosófica.

“Y la luz desbordada en mil torrentes
Transformará cada hombre en ciudadano,
la nación en república, las masas
en pueblo, sacerdote del derecho,
del derecho adalid y con él fuerte;
entonces, ¡plegue a Dios!, en los altares
de do rodó Pachacamac un día,
se sentará la Libertad soñada...
pero que no ha llegado todavía”⁸¹⁴.

Al avanzar en su afán, se da cuenta de que tropieza a cada paso con la oscuridad de la historia sepultada, con los prejuicios que de allí se engendran, con la apatía de la gente, con su incompreensión, con su ignorancia, con la codicia desmedida, con la falta de fundamentos para levantar el edificio nacional. Por eso, ya no solo se trata de que se unan la buena intención, la voluntad y el entendimiento. Es necesaria una nueva humanidad, un nuevo Adán. Y allí el papel de la educación, de los líderes. Idea que culminará en su obra: *Sóteer*⁸¹⁵.

Un elemento que contribuye a dificultar su comprensión es que su pensamiento está vertido en poesía, en lenguaje simbólico, por lo que resulta

⁸¹³ GAVIDIA, F: *A la Academia “La Juventud”*, en *Obras Completas I: primera serie; creación estética*, Ministerio de Educación, Dirección de Publicaciones, San Salvador, 1974, p. 373

⁸¹⁴ GAVIDIA, F: *A la Academia “La Juventud”*, en *Obras Completas I*, p. 88.

⁸¹⁵ GAVIDIA, F: *Sóteer o Tierra de preseas*, Imprenta Nacional, El Salvador 1949.

críptico y aparentemente desordenado. Su pretensión es llevarnos al saber desde el lenguaje poético. Pues solo él puede hacernos comprender lo que de otra forma no es posible. Eso le va a costar en parte una dura crítica sobre el valor poético de algunos de sus textos, a los que a veces parece forzar. Pero han sido muchos los autores que en el siglo XX han incidido en la dimensión simbólica de nuestro pensar, desde Cassirer hasta Gadamer y Ricoeur, pasando por Martin Heidegger. El ser humano es un animal simbólico y su expresión más rica responde a esta estructura de doble sentido presente en los símbolos. Un elemento que abre también el camino a la hermenéutica, confirmando la tesis ricoeuriana de que “el símbolo da que pensar”⁸¹⁶.

El resultado que hemos obtenido del análisis de la obra poética, y teatral, estudiada, así como de la consideración de los estudios realizados y los discursos que ofreció, nos ha permitido identificar en ese mundo, aparentemente enmarañado, una precisa arquitectura. Podemos ahondar, pues, en su pensamiento, desde su obra literaria, pese a que se carece de su obra propiamente filosófica y ensayística por las causas ya expuestas.

La problemática ético-política es el motivo fundamental que vertebra su pensamiento y lo lleva al otro núcleo estético-histórico. Al entrar al sistema de sus ideas, descubrimos un modelo de saber articulado por la discursividad. A través de ella conocemos su preocupación antropológica: la auténtica felicidad. Una difícil utopía que en uno de sus poemas describe del siguiente modo:

“¡Felicidad! Visión pura,
que aquí en el alma se lleva,
que corre en pos de sí misma
y se busca y no se encuentra;
y que al quererse tocar,
el cristal que la refleja
se empaña y deshace en ondas
y se deslíe y se quiebra.”⁸¹⁷

⁸¹⁶ Paul Ricoeur titula el epílogo de *Finitud y Culpabilidad*: “El símbolo da que pensar” y en él nos dice que: “no existe en ninguna parte del mundo lenguaje simbólico sin su correspondiente hermenéutica; (...). La hermenéutica moderna prolonga y ya amplía las interpretaciones espontáneas que los símbolos estimularon en todos los tiempos”. RICOEUR, Paul, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1982, p. 492.

⁸¹⁷ GAVIDIA, F: *La hechicera*, en *Obras Completas I*: p. 71.

Gavidia admite una verdad divinizada, en tanto que es perfecta. En diversos poemas manifiesta el afán humano de alcanzar tal perfectibilidad, pero también de no tener la certeza de ser alcanzada. Sin embargo, se debe aspirar y trabajar por alcanzarla. La perfección de la idea se logra integrando la dispersión, de los discursos humanos desde la palabra dialogada. Esa es la verdad que llamaremos verdad humanizada. Esta verdad no está en posesión de un grupo, sino está dispersa en las diferentes vivencias y experiencias humanas y formas de conocer de la realidad. No es posesión absoluta de nadie sino el resultado de la integración de los diferentes saberes y experiencias humanas. Una labor colectiva de diálogo y comprensión. La ausencia de esta condición es el origen del fracaso de las prácticas de convivencia y de la inconexión entre la realidad y la idea. Un fracaso con el que se ha encarado al recorrer la historia.

En el pensamiento gavidiano, la historia también es condición del futuro, en cuanto proyección que lleva el germen del poder de transformación. La conciencia desintegrada ha llevado a los seres humanos a interpretar al otro como su enemigo, y por ende a luchar entre sí, en un combate que tiene como objetivo la aniquilación y sometimiento de ese otro. Esa desintegración de la realidad humana la ve desdoblarse al interior de los grupos, bajo la forma de conflicto y lucha, como incoherencia entre acción y pensamiento. Esas actitudes, para él han facilitado una lectura histórica dominada por la idea de dispersión de la humanidad como su naturaleza, y no de una visión universal integradora, en donde la diversidad es parte del todo.

La visión de una integración como proyecto de vida común auténtico lo lleva a concebir una relación inherente y unitaria entre las historias fragmentadas y en choque (como el caso de Cristóbal Colon y el encuentro del proyecto americano y europeo, como el proyecto de Quetzalcoatl y los grupos mesoamericanos), y los factores que condicionan el conflicto (la estructura: idea, intención, voluntad y acción), y las condiciones de su resolución negativa.

Gavidia descubre el poder de la poesía para dar cuenta de esas estructuras humanas y sus dinámicas. Por ello considera al arte y la poesía como un medio de comprensión de las dinámicas entre idea y acción. De igual forma, ve en el arte la capacitación para el diálogo, y la comprensión entre la

acción política, la concepción filosófica, la ciencia, la literaria y la historia, para completar lo que para él es el rompecabezas de los discursos. Estos cinco ámbitos guardan perfecta unidad, pues son coherentes entre sí, complementándose. Su separación y exclusión en ámbitos opuestos no es más que expresión y resultado de la desintegración de la unidad humana por obra de las fuerzas caóticas de su misma realidad.

De modo que su producción literaria responde a una arquitectura que se sostiene coherentemente de una visión universal, integral, solidaria de la humanidad, de sus saberes y actos. Restaurar tal condición, equivale a un renacer de una nueva humanidad, lo que él llama el nuevo Adán. Y el lenguaje es la calve para lograrlo, así lo dice en la tesis que desarrolla en el poema *Turris Babel*. Al lenguaje mismo, parece decir.

La exploración de la obra literaria de Gavidia nos descubre un motivo lírico inicial que se ve forzado a generar una estructura narrativa. El origen de su labor, así como su propósito y compromiso. Existe una intención explícita fundacional; el sentimiento que lo impulsa: el amor a la patria. Motivo constante que funciona de lanzadera temática de tu tejido discursivo. De ese motivo da cuenta en diversas ocasiones a lo largo de su obra literaria. *Júpiter*, su obra dramática temprana, es su primer gran proyecto para reflexionar sobre la reciente nación, inaugura su labor literaria con la intención de comprender el sentido de la dinámica que inaugura el proceso independentista de la región: la traición, la incomprensión, la situación del pueblo y su papel en el proceso.

La patria es para él objeto del Eros; versus al de lujuria, como lo sido a través de la historia. Esa erotización de la patria es una mediación amorosa entre la vida y los hombres.

“Hacia la niña el mancebo
vuelve entonces la cabeza,
quiere estrecharla en su brazos
y besarla... y no la encuentra,
que solo queda en sus brazos
un cano jirón de niebla...”⁸¹⁸

⁸¹⁸ GAVIDIA, F: *La hechicera*, en *Obras Completas I*, p. 79.

Esta idea la expresa en diversos textos, en los que analiza las diferentes condiciones de la patria, entre otros en *La Hechicera* y *Tomas*. En ellos la patria se representa como una mujer-niña, que es la amada inalcanzable por su inmadurez. Resulta un ser casi irreal. Por lo que, pese a todo el amor y esfuerzo procurado por los amadores, la unión amorosa no se realiza. En cada texto expone diferentes causas del fracaso. En *Júpiter* y *Tomas* la reflexión en torno a la inmadurez, y los prejuicios que presuponen una conciencia infantil para la acción correcta y justa que permita la culminación de la unión amorosa. En la hechicera la pérdida del objetivo y del objeto del amor, a causa de concentrarse solo en la lucha por el objetivo es el punto de reflexión.

Para Gavidia, ese sentimiento amoroso que mueve a la acción, debe ser fundamentado, para que la acción tenga éxito. De modo que esto nos lleva a otro motivo latente, de carácter intelectual: comprender la razón del fracaso de la relación entre idea y acción que registra la historia. Un hecho histórico legitima su posición: la constatación de que la nación ha sido un proyecto, desgastado en la lucha de intereses opuestos. Un hecho al que trata de encontrar sentido en su *Historia Moderna de El Salvador*. En la misma historia ha constatado que la causa de dicho estado de cosas obedece a que la idea es traicionada, y su ideal no se realiza. Por ello, para que un ideal triunfe no basta la buena voluntad, ni el sacrificio amoroso.

La historia y la reflexión sobre ella, le descubren que en su patria aún están ausentes las condiciones de una verdadera libertad, ésta se le presenta como una formalidad, que no ha incardinado en el alma del pueblo, el cual se comporta desde la conciencia de formada de la colonia, de la cual no se ha podido liberar. Para el nuevo proyecto se necesita hacer del populacho un pueblo libre a través de su concienciación y de su unidad. Gavidia lo describe de la siguiente manera:

“Se trata de hacer pueblo. (...) Sacar al ciudadano de su aislamiento, es decir, de su debilidad. Unirlo. ¿A quién? A todos. Esto es hacer pueblo de lo que hasta aquí, de todas las esferas sociales, ha sido populacho, sin derechos, sin libertades y sin acción; y esto es realizar por medio seguro lo que tanto persigue el patriotismo, hacer gobierno de lo que hasta aquí ha sido tiranía.

Hacer de la tiranía gobierno, y del populacho pueblo, es el fin; ¿por qué medio?, por la libertad. Pero para ser libres es preciso ser fuertes: la asociación, pues, antecede a la libertad”⁸¹⁹.

Júpiter, un esclavo de origen africano, aparece como fiel a la monarquía, la aristocracia es su modelo ideal y cuando se le orienta en otro sentido, por amor a Blanca se une a los conspiradores, pero al alcanzar la condición de hombre libre, actúa como tirano, hiriendo a la libertad y dando muerte al libertador. La libertad, que funda todo proyecto político democrático auténtico, aún no ha ocupado su lugar. El pueblo no existe como sujeto libre y formado para la acción política correcta. Tiene la conciencia deformada por su experiencia y debe ser educado. En boca de Celis coloca la duda en la posibilidad del éxito de la conspiración libertaria conductora del nuevo proyecto político. En boca del Padre Delgado, coloca la certeza de que el pueblo no está preparado para saber lo que le conviene.

Gavidia nos instala ante una paradoja: la necesidad de que el pueblo participe en la construcción de la nación, ya que sin él no hay patria. A la vez, nos señala la carencia del pueblo, el cual se reduce a un colectivo humano que tiene la conciencia deformada.

A lo largo de su obra poética y teatral nos comparte su intuición: el ciudadano es una entelequia sin el pueblo y para ser pueblo deberá ser guiado, formado; de lo contrario corre el peligro de caer en la tiranía. Así nos lo explica en su nota introductoria a su drama *Júpiter*:

“Puede decirse que el protagonista de este drama es histórico: es una copia, cuyo original es Anastasio Aquino, Rafael Carrera, Rufino Barrios... Y es doblemente histórico porque ese mismo protagonista simboliza al pueblo: heroico, simpático y grande en más de una ocasión, pero siempre cayendo en un abismo: la tiranía”⁸²⁰.

Este es el motivo latente que lo mueve: conocer qué se necesita para poner en marcha la nación. La patria postergada resulta en un modo del ser nación. Un estado de “no ser” por un desgarramiento, sufrido a manos de las

⁸¹⁹ GAVIDIA, F: *Júpiter. Drama en cinco actos y en prosa*, en *Obra Dramática II*, Consejo Nacional para la Cultura y el Arte, San Salvador 2006, p. 15

⁸²⁰ IBID.

debilidades humanas, que hace de la nación un proyecto fallido. En la visión gavidiana el caos ha vencido al orden, al bien. Causas que ubica en las debilidades humanas: el egoísmo, la negligencia y codicia de los líderes, la ignorancia, la inmadurez del pueblo que no ha transitado a la categoría de pueblo como tal, sino de chusma, populacho, pero no a una entidad civil. No se ha consumado la unidad entre los objetivos del proyecto o idea y las acciones de los dirigentes. No hay acuerdo entre la necesidad y el hacer, entre el pueblo y el Estado, entre la cultura y la historia, entre la política y la sociedad.

Pero el motivo latente primordial es una duda que teje sus textos, la duda existencial respecto del poder humano de reconciliarse y dar a luz una nueva humanidad. Esta duda está presente ya desde *Júpiter* y no se resuelve, sino hasta en *Sóteer*.

Por tanto, encontrar y mostrarnos los caminos hacia la patria, que son los caminos hacia una nueva humanidad, es su motivo latente fundamental. El temor de la duda lo cerca, este sentimiento lo acalla, cantando cada vez más fuerte, afanado en conocer la naturaleza humana y sus dinámicas, agigantando y profundizando en sus cavilaciones, para calmar el hambre del monstruo de la duda. Avanza en círculos concéntricos en espiral, cerrando ciclos temáticos, que funciona como figura reiterativa.

Uno de los grandes temas de su labor literaria lo encontramos en la reflexión y construcción de los caminos para hacer la patria, que va descubriendo, y su relación con ser humano. La idea de nación republicana, constituye, para él, el paso a una idea superior de humanización; así como la reflexión crítica de los momentos históricos como caminos que conduzcan a su fundación constituyen sus temas literarios. Para él, dar nacimiento a la patria es inherente al cambio de la conciencia y ese es otro gran tema: el cómo transformar, despertar, la conciencia. El usa la palabra despertar, pero si seguimos la pista de esa idea en la *Torre de Marfil* y *Sóoter*, veremos que se trata de un proceso de transformación sobre el cual ha estado trabajando y para lo cual se hace necesaria una nueva comprensión antropológica e histórica (comprensiones que considera enajenada en el positivismo) y un medio para incardinarlas en el alma del pueblo: la pedagogía. Estos los verá en temas que aparecen bajo diversos simbolismos escatológicos, heroicos y

eróticos: como las diferentes maneras de amar, los tipos de amantes: inmaduros, ingenuos, y de símbolos de los obstáculos que lo impiden y las condiciones para lograr la auténtica unión amorosa y cancelar el amor inauténtico. Dos personajes (Partidario primero y Herrera) intercambian el siguiente diálogo en *La Torre de Marfil*:

“ – Mucha es la gente que espera
Esa palabra que hace
Caer a un pueblo en la sima
O hasta la gloria elevarse...

– Vos nos daréis la razón:
Dos cosas hallan cabida
Para pedir la ocasión:
El uno asunto de vida;
El otro del corazón”⁸²¹.

Usando categorías gellnerianas, Gavidia sitúa en la ausencia del matrimonio amoroso entre el Estado y la cultura las condicionantes del proyecto político que llevan a su traición y secuestro. Pero tal condición la ve como efecto de otra condición que radica en el estado de la conciencia del pueblo, de sus líderes. La metáfora preferida: la amada (patria) yace en manos de los intereses egoístas, de quienes la han engañado, usado y mancillado para sus propósitos egoístas (padres, hermanos, amadores, abuelas, etc.). Éstos saquean y vejan a la patria, produciendo hijos de la vejación, hijos envilecidos, que no reconocen padre; o padres que abandona a sus hijos, para luego horrorizarse, desconocerse y rechazarse unos a otros. Se aprecia, por ejemplo, en la dureza con la que comienza el poema *Una historia vulgar*:

“Vertió sobre el cristal de tu inocencia
La torpe envidia su asquerosa baba:
Dio tu virginidad al necio vulgo
En deshonra trocada”⁸²².

⁸²¹ GAVIDIA, F: *La Torre de Marfil*, en *Obra Dramática II*, p. 378.

⁸²² GAVIDIA, F: *Una historia vulgar*, en *Obras Completas I*, p. 128.

Así, la amada abandonada a su suerte es el Pueblo sin Estado que los dirija, en anarquía, repitiendo la historia, en antagonismo. Un pueblo cuya alma está configurada en el prejuicio y el vicio. Como resulta ser la condición que nos describe metafóricamente en los poemas: *Tomas* y *La Hechicera*. Todo el amor del amado, no logra salvar a la amada ¿Por qué? Desde estas coordenadas, Gavidia tiene que fundar la acción que permita realizar la unión amorosa entre Estado y cultura, y que emerja de ella la nación. Para ello hay que salvar al pueblo y salvarle es instruirle:

“¡Una alma para el pueblo!
Ved lo que os pide el porvenir: un lazo
Que estreche los espíritus y el brazo
Y que os sostenga al ir hacia adelante:
La democracia, formidable atlante,
Invencible coloso,
Vendrá, cuando en trabajo luminoso
Concentréis el espíritu que flota,
Como una fuerza cósmica gigante,
En la dispersa muchedumbre ignota”⁸²³.

En cada uno de los poemas estudiados hay una enunciación y denuncia de las amenazas y problemas históricos, políticos, éticos que hay que superar. Así sacamos a luz sus otros temas latentes, la reflexión sobre la moral humana, la calidad de nuestras acciones, sus motivaciones y la posibilidad de poderse encauzarse. El temor a que la estructura de la historia acontecida obre dislocando el acoplamiento de la idea y la acción, y perpetúe como constante de la historia, la violencia, lo que es peor, como constante de la condición humana. La posibilidad y medio de redención humana es otro tema latentes que vemos aparecer a lo largo de su producción poética y también tópicos desde donde reflexiona.

Por tanto, a nivel explícito, vemos una temática amorosa, política, histórica y a nivel latente vemos emerger una estructura ética, antropológica, ontológica-teológica, que gira en torno a la relación entre el libre albedrío y responsabilidad humana, de cara a la naturaleza de la intervención de la

⁸²³ GAVIDIA, F: *A Centro América*, en *Obras Completas I*, p. 247.

Providencia en la historia. En la dinámica entre estos dos ámbitos, y la posibilidad de diálogo, se encuentra el ámbito donde Gavidia ubica la capacitación del mundo y su sentido. Para él, la mediación es la palabra poética, el símbolo creador por ser revelador de la voz de Dios. Lo que repite constantemente; así emerge un haz de sentidos: el poder veritativo y transformador de la palabra poética en función de la necesidad y posibilidad del surgimiento de una nueva humanidad. Lo podemos apreciar en el poema *Fe*:

“Esperanza, valor, paz que ilumina
excelsa abnegación, bondad divina,
sagrada caridad, amor intenso:
la fe de la virtud tejiendo palmas
lleva las grandes almas
en procesión augusta hacia lo inmenso”⁸²⁴.

El sentido de su labor señala hacia la acción transformadora. La finalidad indica la necesidad de una revolución espiritual y cultural. El parto de una nueva humanidad. Esa idea se sintetiza y culmina en su obra de madurez; *Sóteer*. Este sentido resulta de la novedosa lectura de los hechos históricos y en ello, se juega un lugar en la historia para América, pues rescata su palabra para dialogar con la palabra dominadora, desde una nueva relación y situación en la historia. El sentido último es el de dar voz y lugar en la historia a Centroamérica, en un diálogo no entre vencedores y vencidos, sino entre seres humanos que no se han logrado reconocer. Intenta la restauración de la relación original con los otros como reciproca complementación y no como amenaza. Intenta el reconocimiento del error y el acto de perdón. Para Gavidia la filosofía, es duda, escepticismo, a veces también pesimismo. En el poema titulado *Humanismo* aborda la cuestión:

“Qué es la Filosofía? Pesimismo.
Qué el amor? Llego a viejo y quiero verte.
Qué es la amistad? Un riesgo de perderte.
Qué es la religión? Hable el racionalismo”⁸²⁵.

⁸²⁴ GAVIDIA, F: *Fe*, en *Obras Completas I*, p. 139.

⁸²⁵ GAVIDIA, F: *Humanismo*, en *Obra Poética*, volumen 3, p. 426.

Poesía y filosofía son experiencias humanas, donde acontece voluntad, sentimiento y entendimiento. Por tanto, en ambas se accede al ser de diferentes maneras. En ellas hay voluntad de verdad, vocación y reflexión y diálogo; es decir la verdad humanizada. Un camino que puede restablecer la unidad perdida, superando la conciencia de separación.

Esa forma de separación la observa en dos ámbitos: interno, que se da al interior del ser y en la posibilidad de lo real, externo que se da entre los grupos humanos. La historia le enseña, que entre los grupos humanos, las diferencias han sido objeto de interpretaciones negativas, fuente de conflicto y usadas para legitimar luchas por quienes hacen de ellas objeto de amenaza, temor, legitimación de la confrontación y del aniquilamiento.

Ese análisis lo lleva a una de sus ideas fundamentales: que de tal proceso surge la espiral de la violencia por mal entendido, mala voluntad, venganza y extrañeza. Lo que ha llevado a la legitimación del abuso del otro, de su destrucción, sometimiento, humillación, etc. Un proceso que para él, ha encerrado a la humanidad en un círculo vicioso, que debe romperse. Esto lo ve como una condición, sin la cual no es viable el proyecto humano.

Esta idea la desarrolla tanto, en sus discursos, como en sus poemas, caso del poema: “A Centro América”, del que en el capítulo siguiente hablaremos; así como los discursos: “La importancia de las humanidades”, “Panegírico de San Salvador”, como en su visión de la historia en su *Historia Moderna de El Salvador*, e incluso esa tesis es la que está a la base de su diseño de un currículo interdisciplinar en el sistema de educación, por citar algunos espacios.

Buscando la solución para ese problema planteado en dicha tesis, identifica los vínculos productivos entre los discursos filosóficos, poéticos, e históricos; y legitima la aspiración de reclamar un lugar para una filosofía de América que se piensa y reflexiona desde su poesía. Intención latente de su petición de escuchar al poeta. Con ello, Gavidia aspira a dos cosas: a un modo de saber que es acorde a la experiencia particular de la región. Y a pasar de lo singular a lo ecuménico universal, a través del diálogo.

Él se percata que en ese diálogo se produce un enriquecimiento y entenderse humano, pues predispone a la escucha de lo diferente. Una palabra

que por serlo ya pone la condición del diálogo: la voluntad de escuchar en el esfuerzo de comprender. Es desde allí, que Gavidia adopta para la poesía, la figura de mediación por antonomasia, pues puede hacernos ver lo común en lo diferente. Por ello le urge reivindicar al poeta y la voluntad para escucharlo. Ya que desde él se expresa el ser y porque ese es el discurso en el que fluye el pensar de la región, en el que da su palabra la realidad.

Gavidia considera al diálogo entre la filosofía y la poética como dos líneas de la misma potencia intelectual para acceder, en ellas resplandece la idea. La idea perfecta para él es pues la idea que surge de la dialógica de la palabra. Solo desde esa perspectiva dialógica es posible comprender la historia y el ser histórico. De lo contrario el ser se nos ofrece unilateralmente, como resultado de una perspectiva única de la dialéctica de la violencia que obra la separación. Con esta idea, como clave hermenéutica logra interpretar los hechos históricos desde un nuevo sentido y concebir una dialéctica del consenso y una historia incluyente, en donde todas las historias se interceptan, armando un tamizado histórico, un texto uno. Por ello, lleva la historia a la poesía y la poesía a la historia.

Lo siguiente que debemos hacer es preguntarnos, si su pensamiento soporta la denominación de filosófico. Armijo y Ruiz sostienen que el soporte del pensamiento gavidiano se encuentra en la filosofía de Hegel, que es el gozne principal, y el positivismo el interlocutor con el que discute sus principios. La Fenomenología del Espíritu, la visión platónica de la idea suprema, la virtud socrática y el providencialismo y entendimiento de la naturaleza inciden en su pensamiento. También el pensamiento nativo, la voz del otro que desea incorporarse al diálogo, así como el naturalismo, constituyen sus interlocutores intelectuales.

Para Armijo y Rodríguez, el inicio del filosofar gavidiano se sitúa en el poema de juventud: *A Centro América*. De uno de sus fragmentos deducen tres aspectos de un primer presentir de su filosofar. Primero, que el origen de las cosas es Dios; segundo, que Dios traza los caminos de la historia; y tercero, que los pueblos son capaces por sí mismos de construir su propia historia, desarrollada de acuerdo a leyes racionales. Para ellos, estas ideas dejan ver la

influencia de *La Fenomenología del Espíritu* influyendo en las ideas de Gavidia⁸²⁶.

Para mostrar el pensamiento filosófico de Gavidia, le siguen la pista a la línea hegeliana de Gavidia y de ello, derivan la tesis de que el Maestro construyó un sistema filosófico que busca sin proponérselo la conciliación entre el pensamiento de Platón y Hegel. Hay otras influencias, en nuestra opinión. Acá sostenemos que Gavidia, ha creado un pensamiento original a través de la interpretación crítica de su circunstancia, mediada por su compromiso personal y enriquecido de una visión sobre el lenguaje y la historia alternativa. Algo que le permite hacer una interpretación original del sentido la historia y del ser de la región. Nosotros hablamos de la visión hermenéutica de la historia.

Gavidia accede a un nuevo modo de saber, al plantearse en el medio del dominio del realismo y el positivismo, una alternativa en la discursividad humana y especialmente en los lenguajes simbólicos, en la poesía, lo cual se ve obligado a sostener y legitimar. Es por ello que sigue el camino que ya hemos visto. Ello se observa en dos condiciones de su pensamiento. En primer lugar, la visión interdisciplinaria del saber y la consecuente tesis de que la humanidad ha elaborado diferentes maneras válidas de acceder a la verdad, y en ello el valor de los lenguajes simbólicos y la reivindicación de la poesía y el lenguaje como modo de saber, con todo lo de platónico que puede cruzar su pensamiento, se desmarca de Platón en este punto. Y, en segundo lugar, la concepción de la historia como un espacio de interpretación y saber que nos da las claves para comprender la acción social, e individual, analizar las causas del fracaso de los proyectos humano y, por tanto, como horizonte de lectura de una nueva utopía antropológica, ética y política.

En este sentido, admitimos que Gavidia, a la altura de su tiempo, resulta para Centroamérica, el pensador que representa un fenómeno de cambio de paradigma que el cisma moderno estaba generando en diferentes lugares y ámbitos del intelecto. Para ello recurre a las categorías que tiene a la mano, articulándolas en un pensamiento original que puede rastrearse en su obra.

⁸²⁶ Solo un hay un texto que rompa este esquema: *Ursino*. Este texto desvirtúa el pensamiento de Gavidia y lo hace aparecer como un teólogo, más que como un filósofo de corte hegeliano.

a. Filosofía e interpretación: las tesis principales de Gavidia

Hermenéutica es la palabra que más nos puede acercar al pensamiento de Gavidia. Hermenéutica del ser histórico-político y del modo entender la construcción de ese saber, del modo de entender el trazo de la historia que figura la realidad humana en su hacer colectivo, y en el que se juega su ser individual.

El pensamiento de Gavidia nos acerca a un original modo de interpretar el movimiento de la historia y en ella el sentido del vivir en y de cada una de las unidades de la totalidad histórica dentro del cauce de esa totalidad. La realidad para Gavidia es una, pero se despliega de diferentes maneras. Por ello, los diferentes modos de saber son expresión de los diferentes modos de ser. Y a cada una le es propia una lógica, un modo de razón. Así, se dice de la poesía que es “esa lógica que persigue la verdad en las sombras, que adivina, que presiente, lo que está sujeto a demostración palmaria”⁸²⁷.

Pese a que la filosofía resulta de una intención universal, en la búsqueda de lo universal, puede cerrar caminos de acceso a la verdad si se erige como la verdad única. Igual es el caso de las ciencias. Una causa de que a la poesía y todas las formas simbólicas del lenguaje fueron excluidas del reino de la idea y del conocimiento, por algunas posiciones culturales e ideológicas. Algo que el Gavidia se niega aceptar.

La historia del saber occidental, es un momento mínimo y particular, dentro del enorme movimiento de la historia, que nos muestra una enorme gama de posibilidades de realización del ser. Por tanto no pueden dar cuenta de “la realidad”. Curioso, Gavidia llega por esta vía a la consideración de la diversidad y del valor que ella supone.

La humanidad constituye la expresión más elevada del ser. Las diversas humanidades y sus culturas e historias, discursos, etc., constituyen formas humanas de resolver el vivir, de acuerdo a las circunstancias en las que ha tenido que desarrollarse y lo han llevado a la dispersión que lo extraña de su unidad original a la que aspira y en lo que ve el sentido de la historia.

⁸²⁷ GAVIDIA, F: cit. por ARMIJO y RODRÍGUEZ, R: Op. Cit., p. 87.

En la secuencia de la serie poética “Elegías”, lo vemos discurrir en busca del sentido de la historia y la existencia humana que traza esa historia. En dichos textos se desarrolla la lucha entre el teólogo y el historiador. Entre el hombre de fe y el hombre de la razón, que además tiene fe en la humanidad. Una humanidad que se encuentra expuesta al dolor, a la corrupción, a la debilidad, a los vicios y cuya historia se le antoja una repetición de los mismos errores. Uno sobre todo: la auto-aniquilación.

Gavidia reclama la necesidad de descubrir las claves que han llevado a las diferentes soluciones de hacerse la vida, y de reconocer en cada una de ellas tiene su propio valor, como principio de unidad. Por lo que la integración de ellas supone el sumun de la sabiduría, que permite comprender los aciertos y desaciertos humanos y el lugar de cada uno en la historia, de cada pueblo en la historia, y de cada momento en el todo.

Gavidia tiene como telón de fondo y gran interlocutora a la experiencia de exclusión y negación de lo nativo, y la exclusión de la región en el reparto de un lugar en la historia. Las claves fundamentales del caos humanos, lo que desencadena la violencia radican en el hecho de interpretar lo diferente como peligro o amenaza. Allí observa la construcción de la idea del otro que conduce a un tipo de relaciones humanas excluyentes y prejuiciosas; lo que origina desconfianza y mal entendido sobre los otros. Allí ve el problema de quién soy yo y quiénes son los otros. Pregunta donde se juegan las relaciones humanas y sus posibilidades de convivencia. Esta reflexión la podemos ver en el poema la *Princesa Estrella*⁸²⁸.

Si eso es así, la clave de la redención debe comenzar con la cancelación de la interpretación de la diferencia como peligro y amenaza, y aprender a ver la igualdad en la diferencia. Así se podrán construirse nuevas y más saludables formas de relación.

El camino nuevo es el de la integración, de la universalidad. Pero él se percata que la lectura unilateral que se ha hecho de la historia lleva a la incomprensión de los otros y a la legitimación de la aniquilación del “contrario”.

⁸²⁸ “Este poema corto –nos aclara Gavidia en una nota- es un episodio (...) de una epopeya, ‘Sóteer’, de que tengo escritos catorce cantos; pero puede leerse por separado, pues tiene su conjunto que le es propio”. GAVIDIA, F: *La princesa Estrella*, en Obras Completas I, p. 282.

Las ciencias positivas se han constituido en un factor que profundiza la exclusión, el reduccionismo al que conduce, decanta en un medio proceso de ocultación y negación de una parte del ser humano. Una visión unilateral de la realidad, no puede llevar a un mejor conocimiento de la misma.

Para Gavidia, cada vida, es parte del todo y solo el todo tiene la realidad total. Una de ellas constituye la expresión de un momento, de un problema, de un modo de ser, de ver. Pero no solo eso, cada una de ellas no se extingue o desaparece, está presente en relación dinámica, respondiendo a un problema de la existencia concreta: la aspiración a la unidad, al orden, a la verdad. En su visión del mundo, la diversidad no es rareza o amenaza, sino riqueza. Un saber particular, es un saber efectivo que resuelve un problema concreto, pero no conduce a la comprensión universal de lo humano si se le aísla. Pero, dada su poder eficaz para resolver problemas concretos, ese saber se generaliza como verdad. Si su ley particular, se convierte en ley universal, conduce a la tiranía del saber. Gavidia concibe el conocimiento como un movimiento que avanza por intuición, pero que para él debe volver al todo, debe ser integrado lo que por método se separa. Y eso es uno de los poderes de la poesía.

En ese camino de búsqueda, el saber se auxilia siempre de la intuición poética, ya que considera que:

“(…) existe una coincidencia maravillosa entre la creación poética y el descubrimiento científico, que las imaginaciones poderosas suponen una lógica formidable en igual grado; y que el hombre de ciencia que no desenvuelve sus facultades poniéndolas en contacto con el genio, tiene el entendimiento tapiado y cerrado a la armonía con que la verdad preside al cumplimiento de leyes profundas”⁸²⁹.

Para él, la intuición y la voluntad son las que realmente guían el conocimiento. Y por ello el arte es poseedor de verdades a las que el saber conceptual no tiene acceso y uno sin el otro es pérdida y no riqueza.

⁸²⁹ GAVIDIA, F: “La influencia de la literatura en las carreras profesionales”, cit. por ARMIJO y RODRÍGUEZ R: Op. Cit., p. 87.

En este horizonte podemos establecer una línea de sintonía con la idea de la verdad que desarrolla Gadamer, recordemos lo ya dicho por él en su introducción a *Verdad y Método*:

“El que en la obra de arte se experimente una verdad que no se alcanza por otros caminos es lo que hace el significado filosófico del arte, que se afirma frente a todo razonamiento, frente a la experiencia de la filosofía, la del arte representa el más claro imperativo de que la conciencia científica reconozca sus límites”⁸³⁰.

Acá debemos recordar a Gadamer y su legitimación de la experiencia del arte y la tesis de Ricoeur respecto al poder veritativo de la metáfora. Esto es lo que Gavidia nos quiere decir, y en cuya defensa se embarca, en medio de un horizonte dominado por el objetivismo y el positivismo.

Esta reivindicación del lenguaje poético, del discurso simbólico, en Gavidia, es resultado de su concepción sobre la relación que mantiene el saber con las cosas y de su deseo por encontrar el sentido de la historia de Centroamérica y de cómo tal sentido se encuentra expresado en los diferentes modos del discurso producidos en la región, más allá de la intención declarada del discurso conceptual. Más acá de la relación prístina entre los sujetos históricos, y de sus mediciones para procesar su experiencia histórica. Comprender la historia y su relación con el presente y el futuro es uno de los problemas fundamentales que desea resolver.

Frente al dominio del positivismo, a finales del siglo XIX, Gavidia reivindica un lugar los lenguajes simbólicos y todas aquellas formas del discurso que, en nuestro primer capítulo hemos visto, han sido excluidas del reino de los discursos sapienciales. Se puede establecer que la poesía es la voz de la razón y de la realidad. La poesía es vida objetivada, y como vida hecha discurso nos abre a la complejidad de lo vivido. Por ello, una historia que pretende reducir a leyes la vida no puede dar cuenta de esa realidad.

Gavidia se enfrenta a los mismos problemas que hemos visto enfrentaban Dilthey, Husserl, Henri Berr, Max Wertheimer. De quienes Pintos Peñaranda

⁸³⁰ GADAMER, H.-G: *Verdad y Método I*, p. 24.

nos refiere que se enfrentaban a un problema a la hora de querer avanzar en el saber desde el paradigma científico que dominaba la época⁸³¹.

Gavidia se acerca en sus ideas a la fenomenología del espíritu de Hegel, a las corrientes vitalistas e intuitivas, su proceder es un método de búsqueda de las categorías y marcos que le permitan dar cuenta y fundamentar su intuición, su descubrimiento. Gavidia es pues un hombre en tránsito, entre un siglo y otro, entre un paradigma y otro, entre un modo de ser humano y otro, y desde el cual intenta descubrir cómo construir al nuevo sujeto, al nuevo ser y hacer la vida pública, es decir, de hacer patria. Observamos que en él poesía, filosofía, utopía, ideología y profecía. En él, percepción, recuerdo, imaginación, pensamiento, sentimiento, voluntad, querer, son distintas funcionalidades de darse el vivir de la conciencia, que se afecta modulándose unas a otras. Una importante tarea de la fenomenología es la descripción de los tipos distintos de vivencias, de sus géneros y especies, y de las relaciones esenciales que entre ellas se establecen. Y esa es una de las tareas que Gavidia se propone, patentizar los ámbitos de la conciencia que quedan inhibidos en el conocimiento conceptual.

No es este el espacio para ahondar en la actitud fenomenológica gavidiana, pero creemos que su actitud fenomenológica y su posición teológica de la realidad se van desarrollando de acuerdo a cómo los problemas se le van presentando. Es decir en respuesta a los retos de la realidad. Para el Maestro la realidad se hace presente en el conocimiento y su verdad una facultad de la conciencia. Y como conciencia de un sujeto es él quien realiza la verdad en la historia.

Este sujeto está esencialmente facultado para hacerse cargo de la verdad de las cosas, porque en él se realiza en plenitud la sustancia:

“Oh Sóteer/tiene el cuerpo asideros/Que son inmateriales; /así
el alma/Se ase a estos asideros y el substratum/O materia se ofrece
ante el espíritu/A través de las leyes que gobiernan/al invisible fluido.
Y con todo, /Esto le basta y sobra al alma humana/Para saber que

⁸³¹ Cf. PINTOS PEÑARANDA, M. L: “La fenomenología y las ciencias humanas y bio-sociales. Su convergencia en un importante momento de cambio de paradigma”. En Revista Philosophica, Vol. 27/2004, Valparaíso, p. 219.

existe una substancia/que no es la suya propia: la materia. /Tanta es la luz divina/Que haya el alma humana y la ilumina”⁸³².

Por ende, el hombre es capaz de realizar la idea suprema, que es más que un conocer contingente o legal de las cosas, él está abocado a acceder al saber esencial de las cosas, en ello se juega la vida. Asume que hay conocimientos puntuales, y esenciales y debe acceder desde los puntuales, pues no se le revela de una vez la realidad del ser. Ésta lo seduce, pero su posesión absoluta que es su deseo, se frustra ante el hecho de que el ser, la verdad, no se dona de una vez y para siempre en su complejidad. A este saber se debe y aspira el espíritu humano, a lo universal y a superar lo contingente y particular, que son modos diferentes de manifestación de las cosas a la conciencia:

“Dios te ama, y por ti crea/Al monstruo de la idea;/Ciego como el destino/ Y con misión de guiar al hombre ciego,/ El sabrá obedecer en su camino/ A la zarza que arde/Y a la nube de fuego.//Pueblo: el genio es el hombre; en este viaje/Que hace la humanidad a la infinita /Región de la alma luz, ruda/Gravita la rueda del progreso/Sobre su hombro robusto;/Te canta Homero, te predica Pablo./Colón te resucita,/Bolívar te hace libre. Esto es agosto.”⁸³³

Para Gavidia, el ser humano está facultado acceder a la Idea, pero no es en ello que radica el éxito del saber, sino en cómo el humano accede y se lo apropia y lo pueda ejecutar. Un proceso que siempre es mediado: guías, medios, líderes, iluminadores del camino, que logran una conciencia despierta y libre. De allí el uso que de la misma libertad se haga a la luz del entendimiento y la voluntad.

Armijo y R. Ruiz que han identificado en el pensamiento de Gavidia, las tesis filosóficas que comentaremos a la luz de nuestros hallazgos⁸³⁴.

1. La naturaleza y la sociedad existen objetivamente pero son manifestaciones de la idea absoluta, del Espíritu Universal, de Dios. Existe el mundo de la materia y el mundo del espíritu. En el acto de elección humano, el

⁸³² GAVIDIA, F: *Sóteer*, citado en Armijo y Rodríguez RUIZ, Págs. 88,89.

⁸³³ GAVIDIA, F: “En el Centenario de Bolívar”, en *Obras Completas*, p. 42.

⁸³⁴ Estas tesis están contenidas en el libro *Francisco Gavidia; la Odisea de su genio*, ya citado.

mal se puede engendrar, si esa elección obedece a una idea equivocada. Para él, la acción puede guiarse por prejuicios inconscientes contruidos en una experiencia histórica configurada desde un círculo vicioso. En este caso, no se rige la acción por la luz de la idea suprema, sino por los deseos e intereses contingentes, egoístas, prejuiciosos. Para Gavidia, tales son los signos del que no es guardián y dirigente de la “santa idea”: Se trata de una conciencia deformada y por tanto, esclava de esa deformación.

“Sabe que en otros tiempos hombres vinieron, /Tan grandes de poder como de nombre, /Que a sus carros uncieron/Reyes que aunque eran reyes, eran hombres. /existió un Alejandro(...)/Hubo un César, también se alzó gigante; /Y el pueblo. rey sin libertad hacía/Para César las veces de Bacante, / Y postrado le alzaban y le aplaudían/ (...) /Después Napoleón. ¡Cuán poderoso/ Digno hijo de su Patria, /La fascinó héroe y la humilló coloso./(...) / Pueblo, hay de ti un mal. ¡Ay! Cuando dejas/Al déspota tu suerte abandonada,/Siempre atento a tu mal, sordo a tus quejas; /Que el deseo villano/ Le hace, con la coyunda levantada,/Tornar en siervo ruin al que es su hermano:/Burlar toda razón, todo derecho, A donde ha de ir la luz lleva la asfixia,/ Es un insulto a Dios a su ley hecho: /¡Oh, Qué crimen tan grande es ser tirano! (...)/ Pueblo, él te hace un gran mal, porque debía/ Ser salario del maestro de la escuela/ El pago del esbirro y del espía:/Porque falto te engaña/ O te oprime cruel, traidor te ciega,/ Porque tu sangre riega con pretexto falseado,/ O vil esquilma con indigna maña; Porque con ruin aliño y sin decoro/En ti hace presa como artera loba”⁸³⁵.

En este modo de ser, la esencia que debe guiar es una conciencia libre de tales vicios y deformaciones, guiada por lo racional y real.

2. El origen del Universo es Dios; es imposible de definir, pero sí de comprender, precede al movimiento y a la historia; el espíritu es la realidad total y es uno; la esencia del espíritu es la libertad y la materia divisible y múltiple. Por ello, la filosofía debe apartarse del molde peripatético y del positivismo y empaparse de las humanidades. El saber es un proceso ascendente.

⁸³⁵ GAVIDIA, F: “En el centenario de Bolívar”, en *Obras Completas*, P. 44.

3. El objeto del saber es conocer la esencia de las cosas, no de lo aparente. Acceder a lo universal y ello ha pasado por un proceso de ascendencia: el conocimiento de los elementos, del número, el principio, las normas. Para él es un proceso de ir descubriendo lo que de suyo existe adentro del hombre y fue Platón quien lo descubrió.

4. Lo descubierto por la ciencia debe comenzar por el principio descubierto por la ciencia, pero no limitarse a ello.

5. Las facultades fundamentales del hombre: voluntad, entendimiento y sentimiento, se encuentran articuladas en una relación necesaria, los saberes que dan prioridad a una de estas en detrimento de las otras, reducen las potencias humanas y su esencia.

En cuanto a los Fundamentos antropológicos del pensamiento gavidiano hay que advertir que hablar de la antropología de Gavidia nos remite a una estructura que incardina y fusiona los ámbitos humanos de lo ético-político, lo poético, lo histórico y lo teológico. Para Gavidia estas categorías expresan la estructura que posibilitan el mundo humano, y trazan su destino como posibilidad de futuro: de lo cual parte todo proyecto humano. Esa estructura la entiende como fundamento de la acción.

Toda su antropología se haya atravesada por una visión teológica, el lenguaje que utiliza proviene de la simbólica religiosa: salvadores del proyecto humano, fe salvadora, amor espiritual, llama, luz paso, ascensión, elevación del espíritu, Dios, Idea Suprema, iluminación, alma, redención⁸³⁶. En su antropología se articulan sus principales ideas.

Como ser trascendente, el hombre se despliega en el orden inmanente en sociedad, que es la unidad de la especie. La vida en sociedad es la que posibilita el mundo humano, en él se realiza y se despliegan sus posibilidades o se inhiben. Para él, la sociedad, el mundo son espacio de posibilidad y de amenaza. Vamos ahora a mostrar la comprensión Gavidiana de ese despliegue de posibilidades condicionantes de la realidad humana y de cómo concibe a esa humanidad. Para facilitararlo, lo hemos resumido en las siguientes tesis:

⁸³⁶ Véase para ello su poemario lírico: "El libro de los azahares".

1. La sociedad es la condición de realización de la especie, en ella el ser humano configura su conciencia, la que puede ser formada o deformada:

“Porque el mundo ha formado un ser muy feo/Que ama y burla desleal, / especie de murciélago que no anda/ ni puede volar”⁸³⁷. “Y hay el pueblo (una diosa de su seno) / de virgen como leche/ Que vivifica, le dio el katos-Que-Agatón/ Que buscó la Verdad, la ley, la Historia,/Quitó a otros pueblos las cadenas”⁸³⁸.

2. El humano es un ser vulnerable, expuesto al dolor, al equívoco, al sufrimiento. Disminuirlo o incrementarlo está en manos de la acción humana. La violencia y el egoísmo y la vulnerabilidad son rasgos humanos que nos exponen a tal condición. El gozo es momentáneo, el dolor nos recuerda que estamos vivos y es lo más seguro de la vida, de él tenemos fidelidad y certeza que no nos abandonará nunca, En el poema *Nocturno*, después de rechazar las seducciones de placeres momentáneos, acepta al dolor como amigo:

“-Soy me dijo, el dolor que no se queja. /Soy incurable, soy amargo. / -Quédate. / Y pasaron más genios y más sombras, / Porque soplabla el viento del destino: / Todo lo vi pasar, siempre a mi lado/ Mi amargo y triste, mi implacable amigo”⁸³⁹. El dolor es una constante y mucho de él el provocado por el mismo ser humano, por la violencia que desatamos, hermano contra hermano y por tanto solo superando la fuente de ese mal, es posible disminuir el dolor.

“Yo miré el vicio infausto/ Sobre terrible torno/ Repartiendo catástrofes/ Y crímenes en torno”⁸⁴⁰.

“Pueblo el genio es el hombre” (...) Más ¡ay! Si un pueblo la honradez abate/. (...) Pueblo no indiferente/ Mires el gran destino de tu estado”⁸⁴¹.

3. La acción humana que condición su misma historia, a favor o en contra, debe estar gobernada por el saber, la fe y el amor, ellos son la clave de

⁸³⁷ GAVIDIA, F: “El libro de los azahares”, en *Obras Completas, obra poética*, Tomo II, p. 499.

⁸³⁸ GAVIDIA, F: “En El Centenario a Bolívar”, en *Obras Completas, Obra poética*, V., Parte I, p. 49. Véase esta reflexión con mayor amplitud y profundidad en la serie de elegías, con que cierra el poemario “Versos”.

⁸³⁹ GAVIDIA, F: “Nocturno”, en *Obras Completas, obra poética*, Tomo III, p. 535.

⁸⁴⁰ GAVIDIA, F: “El libro de los azahares”, en *Obras Completas, obra poética*, Tomo II, p. 502.

⁸⁴¹ GAVIDIA, F: “En El Centenario a Bolívar”, en *Obras Completas, Obra poética*, V. I1, Parte I, p. 48.

la acción correcta. “Qué rico de bienes/ y luz estarás, / y ese gobernante/ qué feliz te hará”⁸⁴².

“Y he aquí, los humanos bandoleros/van al bosque a buscar
compañeros, / Viven como los otros, prisioneros/ de la naturaleza: es
natural. / Ahora bien, ese tirano impúdico/ no lleva sus rapiñas y su
escándalo / sino a la humana sociedad, tornándola / indiferente y
ruin, selva del mal.”⁸⁴³

“Escucha, pueblo. Cuando el mal aprieta/ debe hablarte el
poeta/ En su lengua está Dios”⁸⁴⁴.

4. La acción humana es transformadora del sujeto y de su entorno.
Todos somos pues responsables de la totalidad.

5. La buena o mala sociedad, es resultado de la acción humana y, a
su vez, ésta actúa sobre cada individuo y cada individuo sobre ella.

6. El humano mantiene una religación dinámica con el universo, el
hombre construye mundo y en él, es un ser que constantemente busca el
sentido de su existencia y cae en la angustia ante la nada o ante el sin sentido
del dolor, o el fracaso del esfuerzo.

7. Toda forma de inteligencia es soplo de Dios y su expresión
suprema acontece en el ser humano, pero no debe entenderse como un ser
sometido al destino y al arbitrio de Dios, sino, que su destino está en sus
propias manos. Él mismo es responsable de su destino, a través de su correcta
elección, en su buena voluntad y en el encause correcto de sus pasiones y de
su libre albedrío.

8. Sentimiento, voluntad y entendimiento se articulan, no luchan
entre ellas, no son antagónicos, es una ilusión pensar al humano como un ser
dividido entre ellas, las tres son facultades que están allí para su bienestar o su
destrucción. La experiencia la vivencia, el tipo de cultura y sociedad, en la que
se desarrolla, es lo que va configurando el desgarramiento y separación o la
unidad y la solidaridad.

⁸⁴² GAVIDIA, F: “Un pueblo feliz”, en *Obras Completas*, Obra poética, Volumen 2. II parte, p. 375.

⁸⁴³ GAVIDIA, F: “Hombres y fieras”, en *Obras Completas*, Obra poética, V. 2, parte II, p. 372.

⁸⁴⁴ GAVIDIA, F: “En El Centenario a Bolívar”, en *Obras Completas*, Obra poética, V. I1, Parte I, p. 50.

9. En el humano acontece como esencia de su realidad las facultades que lo soportan, que en sí mismas no son buenas, ni malas, son medios para su realización. Las sociedades que fomentan la fragmentación y separación, llevan al humano a su destrucción y lo contrario a su elevación, ello cuenta para grupos o individuos.

“ Tú has podido ser justo, tener gloria/ vengar al pueblo, respetar su voz,/ ser grande, ser un brazo de la historia,/ cumplir la ley de Dios.(pudiste ir con el pueblo, ser amado,/ restaurar fe, y honor, y lealtad/entregar al presidio su malvado,/ y al pueblo restituir su libertad./ Puedes aun ser justo, tener gloria;/ venga a tu noble patria, oye su voz/ A esa revolución la ama la historia,/ ella cumple una ley , la ley de Dios”⁸⁴⁵.

10. El humano es un ser transformable, educable, porque está dotado de espíritu y la educación es el instrumento de su formación y con su alma formada construye el mundo que se ha proyectado.

“Van a partir a la hora de la Aurora Divina: / Pero antes habló el Numen...El Numen de la raza; / y así dijo en Oriente la Estrella Matutina:/Idos con bien, ¡mis hijos! Los civilizadores.../ Pero oíldo también, ¡hijos míos!.../ Cuando la tierra, tal vez necesitada de algún fecundo riego, / deje de estar, ya en calma, con los pueblos en guerra, / Y surja, arca de vida, del Diluvio de Fuego; / Cuando os hayas mostrado los civilizadores,/ y enseñado a los pueblos el amor de las flores,/ A cuidar a las abejas y a coger los panales,/ a cuajar los añiles y a entrojar los maizales/ Y a sembrar algodones de diversos colores(...) Y fundaréis gloriosas las ciudades de Tula, en el Sur una Tula, y otra Tula en el Norte;/ Entonces volveréis en largos éxodos... y será esta la Tierra, / La tierra en que se adore la estrella matutina, /La transfiguración del hombre en dios... ¡misterio! / La poesía, el arte, la Libertad divina, /La que alce la República, la que venza el Imperio;/(...) La que proclame libre la Justicia, el Derecho, / Y la Paz a la faz de las naciones”⁸⁴⁶.

⁸⁴⁵ GAVIDIA, F: “Versos de la revolución”, en *Obras Completas*, obra poética, V. 2, parte II, pp. 367-368.

⁸⁴⁶ GAVIDIA, F: “El Sol de Fuego”, en *Obras Completas*, obra poética, V. 2, parte II, p. 352.

11. El espíritu humano es susceptible de abocarse a su realización y a su autodestrucción, nada está escrito sobre hacia dónde se encamina.

12. La conciencia es el resultado de esa dinámica del ser humano con su mundo y puede estar equivocada por su misma vivencia y conducir al error en sus acciones, o iluminada por la palabra justa y recta, y conducir a la realización.

13. La fe es una potencia que fortalece el alma y la ilumina. Es confianza de sí, del todo, es energía unificadora y lo simboliza como el amor que unifica. El amor, es la energía creadora, que modula la voluntad y le da forma, sin amor, la voluntad va mal encaminada. El amor es el asunto constante, que teje su obra completa, como energía que mueve a la acción recta. El amor es lo que lo lleva a la historiografía y a cantar la épica de la patria, equiparada a la mujer amada:

“¡Oh, amor!, amasador de voluntades,
que si no las amasas vuelves loca
el alma de que nacen tempestades”⁸⁴⁷.

14. La verdad es todo lo que conduce a la realización de la especie. Ésta no puede realizarse de forma individual, lleva implícita la realización como grupo, porque las acciones de unos repercuten en toda el sistema de experiencias y modos humanos de ser, las historias se conectan, se afectan, las individualidades son co-responsables de las colectividades y viceversa. La verdad está desnuda y se viste, ocultándose.

“Con un sol en la mano, con el mundo en sus plantas,
¿Quién, mientras que a ella invocan voces tantas y tantas,
De la verdad crearía, que se esconde en un pozo?”⁸⁴⁸.

15. El alma es la sed infinita que nos mueve a ser. Es la fuente del deseo de vivir, de la motivación, de la esperanza, pues expresa la posibilidad del humano de lo perfectible, y de poder realizarnos y alcanzar un nivel de existencia mejor compartido con lo divino. En ese sentido, es lo que aporta un modelo de realización sublime que da sentido al vivir. Es una energía que dinamiza con el sentimiento del poder ser.

⁸⁴⁷ GAVIDIA, F: “La guirnalda salvadoreña”, en *Obras Completas*, obra poética, Tomo III, p. 578.

⁸⁴⁸ GAVIDIA, F: “La verdad”, en *Obras Completas*, Obra poética, Tomo I, p. 428.

16. El ser humano deja trazos, de su paso por la vida, en los cuales están escritas las claves de su presente y futuro. Es un ser histórico, que debe constantemente remitirse a esa historia, de la cual viene, para comprenderse y capacitarse, para transformarse o repetir la historia. La historia pues es una fuente de capacitación humana. Como reflexión, como aprendizaje y como libro en el cual podemos objetivarnos y comprendernos.

17. El hombre es materia espiritual expuesta a los factores del mundo, materia moldeable, gracias a sus potencias: sentimiento, voluntad, y entendimiento, que deben actuar al unísono, de tal dinámica se va trazando al experiencia en la que la conciencia se forma o deforma, en donde el espíritu busca respuestas a su destino; y el espíritu humano se realiza o autodestruye. Véase el poema: La luz sofocada por la sombra:

“Nació en pobre techo,/ Fue honrado, fue pobre, Trabajó incesante, /Nunca prosperó./ Cansole la triste moneda de cobre.../Un mar fue su vida/amargo y salobre.../ Pensó en su destino.../ Y entonces lloró.../ (...) Preguntose entonces/ Qué causa tendría/ Su sino en tratarle/Con tanta crueldad/(...) ¡Hay del desgarrado,/ Ya sin ilusiones, / Estéril y frío, /Pobre corazón/ Ya sin esperanza,/Ya sin ambiciones,/ Sumido en la sombra,⁸⁴⁹”

18. Los valores humanos, su saber y culturas son históricos. Se configuran en la historia como resultado de la dinámica humana, entre su ideal y su realidad. De esa experiencia resulta lo que consideran valioso, lo que no siempre ha coincidido con los universales, pero de esa dinámica entre la idea y la realidad resulta un proceso de formación de la conciencia.

Hay valoraciones que son nocivos a la realización humana, antagónicos a la vida de los individuos y las colectividades, estos son realmente los vicios, que una conciencia deformada llega a valorar desde su experiencia. Pero hay otros, que son las virtudes, las que permiten la realización del bien. Una sociedad adepta a fortalecer los vicios es capaz de envilecer a los personas. Por ejemplo, un Estado que mantiene en la miseria a su pueblo, le niega la luz y lo expone a la miseria es fuente de envilecimiento para el pueblo. De ahí que

⁸⁴⁹ GAVIDIA, F: “La luz sofocada por la sombra.”, en *Obras Completas*, obra poética, Tomo III, P. 590, 592.

el beneficio personal pueda llegar a consolidarse como un bien dentro de una experiencia histórica.

19. El bien común no es relativo, es una categoría de carácter universal. Una acción que repercuta solo en bien de unos y en el mal de otros, tampoco puede ser un bien, no puede ser buena. Así las virtudes son valores que tienen carácter universal. Lo que atenta contra la dignidad y obstaculicen la realización de la vida, no puede ser bien. Pero en el caso de lo que afecta la vida, hay ocasiones que movido por actos fraternos y solidarios, los seres humanos eligen libremente dar su vida, sacrificándose en beneficio de esos otros.

20. El ser humano se caracteriza por ser consciente de sus acciones de lo que deviene su ser responsable. Por ende, un ser de naturaleza moral, del que emerge una ética de la responsabilidad y el recto deber. Entonces hay males elegidos libremente, con conciencia clara de sus resultados, que se eligen para conducir al bien de otros: son sacrificios. El que elige sacrificar la vida, no necesariamente conduce al bien esperado. Si la acción no es iluminada por la razón, la sabiduría, la buena voluntad no basta.

21. Las acciones producen resultados en la medida que se mantenga el equilibrio entre la buena voluntad, la rectitud, la razón, la sabiduría, la conciencia formada, la intuición. Rectitud, en el obrar, es el tema del poema: *Gutzal*. En él, el rey sacrifica la vida de su hija en aras del bien del pueblo. Pese a que duda, sufre, y a punto de obrar en su beneficio personal, escucha la voz de un anciano del pueblo:

“ Kickab por salvar su hija / ¿no mata al enemigo?/ él, pues, más que a la patria/ se prefiere a sí mismo. / -Dijiste bien, anciano, el jefe le responde; / pronto, tirad guerreros; / matad; nadie se opone; / se cubre con las manos/ el rostro, y ni ve ni oye,⁸⁵⁰”

22. El amor, la voluntad y el esfuerzo no son suficientes. En el tema del poema “*La Hechicera*” y de *Júpiter*. A veces la acción es resultado de la voluntad de querer algo y luchar en consecuencia, del valor y el esfuerzo. Pero vacía de verdad. Sin el saber, la conciencia oscurece, es decir la idea verdadera finalmente no se corresponde con la acción, el resultado es errático

⁸⁵⁰ GAVIDIA, F: “Gutzal”, en *Obras Completas*, obra poética, Tomo I, P. 151.

y el esfuerzo en vano y desalentador históricamente. El esfuerzo del valiente logra librar momentáneamente a la amada patria de la malvada abuela Hechicera, pero finalmente la pierde, pese a haber superado todos los obstáculos, así, Júpiter al alcanzar la libertad, termina dando muerte a su libertador y destruyendo el corazón de su amada.

Eso es lo que comprende en la historia y en los procesos posteriores a la independencia de Centroamérica. No hubo un proyecto auténtico y seguimos atados a la malvada abuela hechicera, al pasado que nos condiciona el futuro, mediado por una conciencia que actúa desde su deformación histórica.

23. La poesía que encarna el ideal, aunque no puede atraparse y poseerse, es el horizonte que nos guía. Por ello, la poesía se niega a ser poseída, agotada, ni por el mismo poeta. Este tema está sintetizado en Orfeo y Eurídice:

“Fue de las nupcias en la hora:/ tal vio a Eurídice a Aristeo,/ Rudo pastor, que ante la Aurora, Corrió a ella presas del deseo./ Huyó al azar tanta belleza,/ Y cuando así la planta mueve,/ Hollado acaso en la maleza,/Mordió una sierpe el pie de nieve./ La sierpe, dura realidad,/ Al vulgo rígido arrebató/ La vaporosa Idealidad: Él quiere asirla; ella la mata./ Decide Orfeo que delira / al rojo infierno, a quien asombra/ Que extienda su poder la lira/ Hasta los reinos de la sombra/ Y el Hades triste,- Toma, dice/ Toma tu a Eurídice, y advierte/ Que perderás si ves a Eurídice /dentro del reino de la muerte./ ¡Fatalidad! No puede Orfeo, /Con el ideal a quien desposa, / Dejar de ser como Aristeo, / Y huyó la imagen pavorosa!”⁸⁵¹

24. Mal hacen las sociedades y Estados que no cultivan a su pueblo en las fuentes del arte, las condenan a la barbarie.

25. El alma posibilidad de la conciencia, desviada es presa de una espiral de vicios, de su enajenación y esclavitud; entonces, es necesario la intervención de otros seres humanos, que al hacerse responsables de la reivindicación de esos seres, se convierten en salvadores. Éstos pueden ser individuos o comunidades. Así como el desvío puede afectar a sociedades enteras, los agentes de liberación y salvación, pueden ser colectividades que

⁸⁵¹ GAVIDIA, F: “Antiperistasis”, en *Obras Completas*, obra poética, Tomo III, pp. 551-552.

han alcanzado una conciencia formada en el camino de la rectitud, o devenir lo contrario y perderse la idea rectora.

26. Los salvadores, los prometeos, los libertadores, pueden caer víctimas de sujetos por quienes luchan. La historia es muestra de ello. La idea no siempre asegura el éxito en la práctica.

27. Entonces, no basta la idea recta y sabia, ni tampoco la acción bien intencionada, deben estar unidos en lo real y racional; que lo recto es sabio y lo sabio es recto, y lo recto es racional y lo racional es real.

28. Lo que se necesita es la voluntad de dialogar y la capacidad de acordar, de seguir la misma idea, consensuar por la palabra, la acción y la idea. Si no se cae en el engaño, la desilusión, la angustia, la separación y el egoísmo llevan a la traición y entonces la violencia se abre paso entre los hombres, la división acude a apoyar, la desconfianza abre caminos a la separación y la diferencia del nosotros y los otros, el sentimiento de soledad, de estar abandonados al mundo amenazante emerge y potencia el egoísmo como defensa contra el dolor, el vacío, el miedo, la soledad y el ser humano cae por el despeñadero de los vicios, al caos, a la auto destrucción improductiva.

29. La poesía tiene el poder de llevarnos a la voz del otro, de los otros, de lo divino. Ella es la gran mediadora entre Dios y los hombres, entre el presente, el pasado y el futuro, entre la idea y la práctica. La síntesis del poder humano, nos habla de su experiencia del mundo, de su ser, de su grandeza y debilidad, de sus peligros y logros, de sus temores, de los grandes universales. Es mentora, guía, luz. Por eso, para Gavidia, ella es la voz que debe ser escuchada. La poesía aporta el instrumento de transformación, es mediadora, intuitiva, y por ende liberadora. Por eso antes, durante y después del conocimiento, es historia y utopía, guía de acción presente y futura.

Ello es así, pues la poesía nace del amor espiritualizado, de la unión entre el amor y el alma y, por tanto, espiritualiza, eleva todo aquello que se le entrega y huye de todo aquello que totaliza y esclaviza. Tal es el asunto en varios de sus poemas, como en *La ofrenda del Braman*, *Psiquis y el amor*, y *Orfeo y Eurídice*. Veamos la última estrofa de la ofrenda del Braman, a quien en premio le ofrendan una virgen, con la que así procede:

“Y eras tú, mi Aogandryra enamorada (...)

que toda la India te juzgó al extremo

de un esfuerzo supremo/del arte de la gran naturaleza.”

Sobrecogido el braman ante tal belleza, y luego de colocarle los signos del amor: cinturón de plata, gargantilla, diadema, en el momento de consumir materialmente el sentimiento:

“Te alzó en mis brazos mi efusión sencilla,

y con el más sagrado de los goces,

doblé ante los altares la rodilla,

y pura,-así, te devolví a los dioses”⁸⁵².

30. El amor y la poesía como tal, se gozan de enaltecer al ser amado, no de envilecerlo. Las acciones que rebajan y envilecen no son productos del amor. Si aplicamos esto a la patria, el amor patrio es incapaz de servirse de la amada, sino solo de elevarla y enaltecerla. Y este es el saber de la poesía que solo ella puede transmitirnos. Es la idea en “Gutzal”, en “Tomás”, de Sóteer, de Júpiter.

La poesía ha servido a Gavidia para hablarnos de la experiencia amorosa que debe darse entre el poder y la patria, entre el pueblo y la patria, entre El Estado y la cultura. Como opuesto a las formas de violencia que han mediado toda relación entre los poderes políticos y la patria. La unión amorosa es la gran metáfora gavidiana,

31. El símbolo, la poesía, la figuración, han sido primero y ellas alimentan el saber y a ellas se regresa siempre. Antes de ser entendimiento conceptual el hombre es vivir poético para Gavidia. De ella viene y a ella regresa en busca de consuelo, de alimento espiritual y de sentido, cuando el entendimiento falla. La vida humana es una dialéctica, un diálogo entre lo real y lo ideal, una negociación que media la poesía:

“¿Qué busca el gran don Quijote?

El ideal.

¿Y en qué se estrella cual azote?

En lo real,

⁸⁵² GAVIDIA, F: “La ofrenda del Braham”, en *Obras Completas*, obra poética, Tomo III, pp. 549- 550.

¿Qué busca el buen Sancho Panza?

Lo real.

¿Quién lo arrastra o lo lanza?

El ideal.⁸⁵³

32. El hombre es pues poesía. Ella encierra todo su poder y experiencia vital. Es energía, guía, luz. El ser humano es estético, ético, histórico, social, espiritual,

33. El humano es un ser mediado por el símbolo, él lo cubre y lo desnuda, si queremos entender la verdad humana debemos recurrir al símbolo.

“Tanto más vélelas desnuda es símbolo más alto,

Y tanto más el símbolo cubre la desnudez.

Soy desnudez y símbolo, que cuanto más exalto

El espíritu más- verdad y belleza es”⁸⁵⁴.

Finalmente podemos asumir que para Gavidia el mundo humano es resultado de una dinámica compleja, en la que intervienen integralmente, en diálogo y al unísono, todas las potencias humanas. Y ese mundo a su vez configura el espíritu de cada individuo que lo recibe y que con su libertad elige sobre la herencia que recibe, construyendo una nueva historia, una nueva humanidad o reproduciéndola a la existente.

Podemos identificar, pues en Gavidia una sintonía con sus congéneres en la búsqueda de soluciones ante un mundo que a todos ellos se les ofrece con idénticos problemas: los proyectos inauténticos en los que el ser se embarca. Condición que lo coloca en las fronteras de un mundo que busca nuevos paradigmas.

El humano es para Gavidia un ser fáctico que debe ocuparse de su vida en el presente en su puntual ahora, para horadar el rumbo de su historia, de su ser futuro. Una tesis que expresa de muchas formas a lo largo de su producción poética y de la que ya hemos ofrecido ejemplos. Pero también es un ser que se vive poéticamente, y un ser destinado a su consagración, amenazada constantemente por su misma libertad y poder.

⁸⁵³ GAVIDIA, F: “Antiperistasis”, en *Obras Completas*, obra poética, Tomo III, p. 581.

⁸⁵⁴ GAVIDIA, F: “Estética”, en *Obras Completas*, obra poética, Tomo III, p. 539.

C. La idea de la síntesis en el pensamiento filosófico de Gavidia.

Su obra poética se inicia con *A Centro América*, un poema de gran extensión. Una lectura hermenéutica de dicho poema nos acerca a su filosofía, su ética y estética, su análisis de la realidad nacional y su visión de la política y la condición humana, como un interactuar cuyo trazo es la historia. El mismo procedimiento observamos en las aperturas de los poemarios *Versos* y *Patria*, que son iniciados con poemas extensos y argumentativos: El orden de sus poemas parece responder a la estructura de una sinfonía con sus movimientos, temáticos, sus contrapuntos, fugas, variaciones, y alegros que, en su conjunto, conducen a la síntesis de una idea. Su poesía es poesía de tesis, tanto en cada uno de sus poemas, como en el sistema que define cada agrupación. Su proceso de pensamiento parte de una reflexión existencial y avanza hacia una búsqueda de sentido y fundamentación de la acción y la historia.

En Gavidia hay un pre-sentir el abismo, la nada, que lo impulsa, como motivo último. Así, frente a la manifiesta y explícita convicción de una esencia fundacional del sentido de la existencia, asoma la duda, el sin sentido original se hace presente en su obra, como motivo latente y lacerante. El mito de Sísifo inunda la atmósfera de su poesía y contra él arremeta. El afán obsesivo de proclamar el poder humano, la fe, en la capacidad humana, se ve contrapuesta a una voz latente que clama desde el abismo. Un proceso de agonía para fundar el sentido del ser.

Un sentido que ve totalmente en las manos de la humanidad. Nosotros nos fundamos y hundimos parece decir en cada poema. Somos los señores del sentido. Habría que ahondar más para poder comprender mejor el lugar de la Providencia y de la idea de Dios en ese escenario humano, en su historia y en su sistema de ideas. Pero lo que sí aparece con mayor claridad es la recurrencia a la historia como matriz de sentido, que hay que leer e interpretar. Es de allí que Gavidia construye su visión antropológica, su sentido del ser histórico, de la acción humana

Como Sartre, él se encuentra entre dos fronteras, entre el ser y la nada, allí donde se está en el límite del sentido. La experiencia histórica lo sitúa en esa frontera. Y desde allí lee su mundo hacia el pasado y el futuro. La

inexorable realidad del no –ser- centroamericano es su principal condición.

Para Gavidia el modo humano de relacionarnos y hacer mundo es la palabra. Por tanto es la gran mediación, entre Dios y los hombres. La razón, el logos, es la idea suprema, y la acción es la dinámica humana. Dichos conceptos deben estar en sintonía, en correspondencia, la síntesis produce el éxito de la acción, lo contrario, conduce al fracaso.

A través del poeta nos habla Dios. Y la palabra se encarna en la acción de los hombres elegidos por la Providencia y a ellos hay que seguir. Y especialmente la palabra como símbolo es la síntesis donde la experiencia humana se atrinchera. Del símbolo se viene y a él se regresa, en un movimiento del espíritu. La poesía reúne las condiciones que él concede a la acción humana: libertad, sentido, intencionalidad y responsabilidad.

En ese sentido, se auxilia un lenguaje teológico, o ¿usa los símbolos teológicos en sentido metafórico? Esta es una conjetura que atisbamos y demanda un estudio más detallado de su obra para fundamentarlo. Pero sabemos que su poesía está nutrida de símbolos devenidos del lenguaje religioso.

La síntesis entre esos componentes conectados está atravesada para Gavidia por la saeta de la historia, la clave de lo que es verdad y ello se sintetizan en la poesía, en el símbolo. Gavidia busca la síntesis en todos los ámbitos de la realidad. Formado en las canteras de una patria desgarrada por la confrontación, destruida por el egoísmo, la violencia, la división y polarización de intereses, busca una salida alternativa a ese estado permanente de fracaso, en el libro de la historia.

Si leemos con cuidado su trabajo, descubrimos que todo el saber tiene una función primaria: la de capacitarnos para la acción. Y esa es la motivación fundamental de su quehacer. Es un fin pragmático: el éxito del proyecto político, del cual depende la sociedad feliz y de cada uno de sus individuos. “Un pueblo feliz”, el penúltimo poema del poemario *Patria*, no es azaroso en su orden de presentación.

Ya hemos establecido que el orden que guardan sus poemas, la sucesión de los mismos, soporta una tesis filosófica-política, la cual se desdobra en una carta literaria con la cual introduce el poemario *Patria*. En ella da cuenta de su

visión de la literatura y sirve de prólogo al gran poema sintético: A Centro América. Todo un canto que invoca a la acción y a la construcción de un destino diferente que está en las propias manos del pueblo: “Centro América duerme”, dice, y luego avanza y manifiesta aquellos versos que ya nos son conocidos; “necesitáis con vuestras propias manos levantar vuestra lápida mortuoria”. Abre con este poema y cierra como pueblo feliz.

Su sistema poético se mueve entre la descripción de la situación presente, se lanza a la historia y luego regresa y avanza hacia, un final feliz. Un arco que se erige como análisis de las causas: codicia desmedida, exclusión, temor, odio y traición ocupan un lugar importante. Entre el no ser y la utopía, y la promesa de la tierra prometida de: “Un pueblo feliz”. No habla el lenguaje de los vencidos, ni tampoco el de los vencederos, sino aquél de los seres fraternos.

Gavidia nos recuerda, en sintonía con los planteamientos de Heidegger y Gadamer, que el que comprende se proyecta y posibilita su sí mismo. Esta es la intención última de Gavidia. Y desde esa finalidad proyecta su labor. Esta es una clave de lectura para beneficiarnos de su labor literaria. En esa clave se sintetiza su pensamiento y su visión literaria, histórica y política. Sus ideas nos evocan las tesis hermenéuticas de Gadamer, para quien

*“en último extremo toda comprensión es un comprenderse (...) de manera que finalmente se llega a comprender lo oculto. Pero esto significa que uno se entiende con ello (...) el que comprende se proyecta así mismo hacia posibilidades de sí mismo. La ampliación que Heidegger emprende, será particularmente fecunda para el problema de la hermenéutica (...) Pues ahora se hace visible la estructura de la comprensión histórica en toda su fundamentación ontológica, sobre la base de la futuridad existencial del estar ahí humano”*⁸⁵⁵.

¿No aletea en todo su pensamiento aquello que hemos visto con Gadamer, de una actitud sobre la verdad abierta al diálogo?, Un verdad que resulta del dolor del fracaso: Criada en la decepción y el padecer, debe ser

⁸⁵⁵ En estos párrafos, hemos seguido el análisis que Gadamer realiza sobre Heidegger en *Verdad y Método*, en este caso concreto, Cf: GADAMER; H.- G: *Verdad y Método*, p. 331.

vigilante, desconfiada. Tiene por tanto conciencia de sus límites y sus posibilidades, no se deja encantar por la seducción del absoluto, pero no es derrotista como para rendirse al relativismo que imposibilita la verdad. Al contrario, conoce sus posibilidades y debilidades. Quien la practica sabe que debe mantenerse en la línea pragmática y sabe manejarse en cada caso. Es, pues, un saber habérselas con las cosas en situación concreta.

Sus razones sobre la verdad del arte y la poesía nos recuerdan también a Gadamer: “La hermenéutica, al recordar de nuevo la condicionalidad lingüístico-histórica de todo entender, trata de poner de manifiesto una ‘relación vital’, que no debe ser entendida como una construcción lógica (...) La constitución lingüística de nuestra experiencia del mundo está en condiciones de abarcar las relaciones vitales más diversas”⁸⁵⁶

Toda comprensión comienza ya en un responder a la interpelación del texto. Entonces, estas ideas de Gavidia son preguntas con las cuales él nos interpela y por las que nos dejaremos interpelar y desde las cuales le preguntamos cómo fundar del pensamiento centroamericano, hacia dónde dirigir la acción política de la nación salvadoreña.

Pero también en su actitud, igual nos resuena el eco ricoeuriano, sobre la idea la desmembración del ser humano que se manifiesta en las diversas formas del discurso, por lo que integrarlo supone dialogar con todas esas formas que hemos expuesto al inicio y que debemos recordar. Esa afirmación es el motivo que lleva a Ricoeur a imbuirse en diálogo con todas las formas del discurso, su particular “vía larga”.

Y, por último, hay también otro punto de convergencia: el interés por los lenguajes simbólicos que manifiesta explícitamente Gavidia. Él se ocupó de los saberes, de las culturas, de los lenguajes, de la política en el mejor sentido de la expresión, por una razón pragmática: la nación, situada entre la metáfora y la utopía.

⁸⁵⁶ GRONDIN, J: Op. Cit., p. 182.

CAPÍTULO XIII:

GAVIDIA: ENTRE EL DISCURSO SIMBÓLICO Y EL RACIONAL

“El hecho de que tanto la fenomenología de la religión, como la hermenéutica, compartan un interés prioritario por el símbolo ha supuesto para el discurso filosófico un mayor conocimiento de su modo de ser y funcionamiento. El discurso filosófico se ha enriquecido de los trabajos de la fenomenología de la religión en torno al símbolo religioso, tras aceptar el hecho de que posee un estatus originario y paradigmático para las demás categorías de símbolos”⁸⁵⁷.

“-Un espíritu. ¿Su nombre?/- Es ese: Espíritu. / Una visión enorme le acompaña, que en bien del hombre/es el dios de los símbolos. /- ¡Ah!/ -¡Deja, deja que hable!”⁸⁵⁸.

Hemos establecido en nuestras fronteras teóricas tres premisas: La importancia y el carácter primordial de la relación entre el símbolo y la realidad; el cruce de fronteras entre los discursos simbólico, poético y filosófico, la particular manera del discurso simbólico de abrir un camino hacia el ser de la realidad. Una manera diferente y enriquecedora, que no se da por otros caminos del saber.

También hemos comprobado que ese carácter del símbolo ha sido reconocido y valorado por Gavidia. En coherencia, su discurso filosófico lo construye con auxilio de su lenguaje poético. El cual es rico en ideas y expresiones mítico- religiosas, desde las que hace referencia a las condiciones antropológicas, históricas y existenciales de los centroamericanos, las cuales constituyen los motivos, temas, y asuntos de su universo poético. Este lenguaje

⁸⁵⁷ AGÍS VILLAVARDE, M: *Del símbolo a la metáfora*, p. 67.

⁸⁵⁸ GAVIDIA, F: *Sóteer. Obra poética*, V 5ª. Parte, en *Obras Completas*, p. 178.

es la lanzadera con la que produce su discurso político, en el cual poesía y filosofía no son excluyentes, sino complementarias. A tal punto que forman un tejido discursivo que metaforiza un proyecto político, en el que habita su imaginario del ser nacional y su ideario político.

Nuestro interés radica en comprender cuál ha sido el papel que los ideólogos de la nación jugaron en la construcción de un ideario nacional, especialmente la función de sus escritores. Saber si negociaron con las ideas y el poder, y cómo las interpretaron y adecuaron a la región.

Con Gavidia, nos preguntamos por la función de su poesía en la construcción de la nación, y conjeturamos que, su poesía cumplió un papel ideológico, en sentido positivo. Pues asumimos que su poesía metaforiza un ideario nacional, que funciona como plataforma sustentadora y orienta el llegar a ser y deber ser del proyecto político de la nación. También nos preguntamos, por los fundamentos teóricos de sus propuestas políticas, y hemos demostrado que dichos fundamentos son filosóficos y que sus ideas políticas incardinan en los ideales de la nación moderna.

Veremos en estos últimos capítulos, si los ideales y tesis gavidianas sobre el proyecto de nación; que encontramos en su poesía, son una respuesta novedosa, con relación a la idea de nación de la modernidad y desde la realidad salvadoreña.

Finalmente, nos preguntamos, si su visión política es coherente con la filosofía de la modernidad que alienta teóricamente la idea de nación, y si logra construir un ideario para el proyecto de nación, que integre un imaginario ciudadano y una identidad del ser salvadoreño, que se encara con uno de los problemas relacionados directamente con la modernidad: la construcción del Estado-nación.

El presente capítulo ofrece los resultados del proceso hermenéutico que nos ha permitido acceder a la comprensión de las metáforas, símbolos, y recursos expresivos que tejen su pensamiento. Como lo hemos establecido en la metodología, seguimos la ruta de las categorías *presentidas*, presentes en el corpus de análisis de manera sistemática. Es decir, vinculadas entre sí, formando una red coherente de sentido y tejiendo una estructura de significaciones, que nos permitió comprender su discurso y responder a

nuestras interrogantes. Ofrecemos los diferentes niveles de lectura que hemos seguido para lograr la comprensión de dichas categorías en su sistema poético y los resultados alcanzados. Hemos establecido varios niveles complementarios de lectura, señalados en la descripción metodológica⁸⁵⁹. Este procedimiento nos permitió interpretar el sistema poético de Gavidia de una forma plural.

Para dar cuenta de los hallazgos del proceso, hemos dividido este capítulo en tres bloques: El primero aporta las claves de lectura que subyacen en “*Versos*”, pre-texto discursivo interno del poemario “*Patria*”; y de cara a su postexto externo discursivo: “*Sóteer*”. Y del pretexto y post-texto del drama “*Júpiter*”. Ambos análisis se realizan en diálogo con el contexto histórico-literario de Gavidia.

El segundo ofrece el análisis de la estructura del corpus, a partir de las categorías de análisis establecidas en función de nueve campos de sentido. En ellos vemos incardinadas e las categorías políticas claves. Todo lo cual configura su pensamiento y construye su discurso político. Por último, en el tercero analiza las categorías, a fin de comprender, desde la dinámica de sentidos de dichas categorías, su lenguaje poético, su pensamiento, la función y la visión política de los poemas.

A. Hermenéutica poética: de la patria a la nación

1. Júpiter: los horizontes del pretexto y contexto.

Júpiter, obra dramática temprana de Gavidia, fue la primera propuesta que supuso una interpretación de la historia centroamericana y salvadoreña. La versión preliminar fue publicada en 1889, en la revista de la Academia de Ciencias y Bellas Letras de San Salvador. Le antecedió una colección de versos juveniles en los que el tema amoroso se traslapaba con las

⁸⁵⁹ Recordemos que allí establecimos 4 niveles de lectura, del cual el segundo es el nivel de la interpretación-comprensión. En el cual se identifica las categorías claves y se comparan con las categorías presentadas establecidas, para interpretarse a la luz de sus contextos de significación, para contar con un marco semántico de cada una, que nos permita luego establecer comparaciones inter-categoriales, y así avanzar a los niveles 3 y 4 del método.

disquisiciones existenciales, éticas, históricas y políticas. Algunos de ellos formaron parte del poemario “Versos”, que posteriormente analizaremos, como pre-texto interno del poemario “*Patria*”.

Las primeras publicaciones de *Júpiter*, en su versión preliminar, se realizaron en tiradas individuales, a las que luego siguió la versión final publicada en 1895 por la Imprenta Nacional de San Salvador: Constaba de un tomo de 83 páginas, de forma unitaria, y acompañada, como era costumbre en Gavidia, por una acotación y una dedicatoria. Éstos escritos, a manera de prolegómenos, los hemos considerado como el pretexto interno de *Júpiter*. La versión del drama histórico que hemos seleccionado para analizar, es la primera versión; pues existen dos versiones, la preliminar y la final. La primera difiere de la final, no solo por la extensión, ya que la versión final posee un acto menos, sino en algunos giros de las ideas. Un ejemplo puede apreciarse en la escena final, a ella agrega: la intervención del Prócer Matías Delgado, en cuya boca coloca una frase lapidaria: “nuevamente el esclavo asesina a su libertador”.

En cuanto a los pretextos internos de la versión preliminar, que consta de una dedicatoria dirigida a Don Carlos Bonilla⁸⁶⁰ y una nota previa de 20 líneas sobre la intención y pretensiones literarias de dicho drama, observamos una nota aclaratoria y un reconocimiento. Según sus intenciones manifiestas, el drama tiene como asunto la conspiración del 5 de noviembre de 1811, conocida históricamente como el primer grito de independencia y en él analiza las condiciones culturales, políticas y espirituales de la población como protagonista de sus propios procesos de liberación⁸⁶¹. Pero la intención literaria va más allá y los personajes son más cercanos de lo que él mismo expone.

El drama nacional que lo inspira consiste en la existencia de una población que no ha desarrollado una conciencia sobre el libre albedrío, su sentido, poder y responsabilidad. Su condición histórica lo lleva al heroísmo,

⁸⁶⁰ “Notable médico, periodista y literato salvadoreño, republicano, con quien Gavidia compartía a nivel intelectual, motivo que lo llevó a frecuentar su casa, en la cual conoció a Isabel, su futura esposa y hija del Dr. Bonilla”, Cf. Notas al drama, GAVIDIA, F: *Obra Dramática II*, pp. 112-114.

⁸⁶¹ En las notas aclaratorias del texto se lee: “Esta obra se escribió con los datos históricos de que se disponía hace varios años, pero el opúsculo del autor de 1814, ha puesto bajo su verdadera luz la actuación del prócer Santiago José Celis, como precursor de la independencia”. Y no su hermano Dr. Celis, hermano del prócer.

pero sus experiencias históricas lo conducen a reproducir el modelo de sujeto político en que se ha configurado su conciencia. Para Gavidia, no se trata de una falta de conciencia, sino de una conciencia deformada en la experiencia histórica. Al respecto afirma que es un drama “doblemente histórico porque ese mismo protagonista simboliza al pueblo: heroico, simpático y grande en más de una ocasión, pero siempre cayendo en un abismo: la tiranía. En 1811, la revolución triunfó sobre el poder colonial por un instante; pero el pueblo se lanzó luego sobre los revolucionarios y los entregó al mismo poder colonial. La víctima se volvió contra su libertador”⁸⁶².

Sigue con su acotación y sostiene: “se trata de hacer pueblo”, de modo que la tesis fundamental que a nivel literal desarrolla es precisamente la necesidad de construir la institución democrática que demanda la república, para serlo y esa institución fundamental es el pueblo y ello supone hacer de la población un sujeto histórico capaz de invertir el modelo colonial que, como sostiene, “centralizaba arriba y desunía abajo, aislaba del todo a los individuos; así los hería y anonadaba fácilmente. Se trata también de hacer de la tiranía gobierno, del populacho pueblo, y en fin, se pregunta al final ¿por qué medio? Por medio de la libertad y la capacidad de pactar, de asociarse, es decir, por la fuerza de la unidad: “la asociación, pues antecede a la libertad”. Ésta es su idea explícita que sostiene en su drama.

Debemos preguntarnos cómo entendía Gavidia la idea de unidad: La respuesta nos acerca a esa categoría que hemos descrito en el capítulo anterior, la unidad como coherencia constitutiva, aquella aspiración natural del ser a buscar la unidad como superación de un estado caótico, a un estado de orden, en el sentido de convivencia basada en los principios del bien común, la justicia, libertad y legalidad; que encuentra expresados en las ideas de democracia y república. Luego veremos que incorpora otro elemento clave que ya hemos señalado, el tema pedagógico y la necesidad de educación, camino para transformar lo que él entiende como la conciencia adormecida y deformada del pueblo.

Sus líneas de pensamiento se dinamizan y comunican, generando una productividad de sentidos que escapa al mismo autor, uno de los cuales radica

⁸⁶² GAVIDIA, F: “Júpiter”, en *Obra Dramática II*, p. 15.

en la reflexión que sostiene sobre el sentido y funciones de la libertad de cara a la responsabilidad moral y política. Ya que conduce a la pregunta sobre los problemas que de allí se derivan en torno al deber y la responsabilidad civil y política, cuando las acciones humanas corresponden a configuraciones de las experiencias históricas.

Desde el horizonte del deber ético que le impone a toda acción humana, observa un problema, pues al sujeto histórico-político no le resulta claro definir sus límites éticos y practicarlos, cuando los cimientos del horizonte en que se ha configurado tienden a moverse. Por ejemplo, se pregunta a lo largo de poesía, ¿a quién le debe fidelidad un esclavo? ¿Y a quién un hombre libre? Y ¿qué pasa cuando el primero se desplaza a la condición segunda, sin más experiencia para responder de sus acciones, que las de sus modelos contextuales: el de esclavo por un lado y el de amo por el otro?

La pregunta implícita que emerge de sus debates es la de saber si es posible transformar la conciencia del sujeto histórico y cómo. Este problema es lo que lo llevara a reflexionar sobre la condición de educabilidad humana. En ello, se juega para él, la necesidad de una nueva pedagogía. Estas son algunas de las preguntas fundamentales que encontraremos en el drama “*Júpiter*”.

De modo que “*Júpiter*”, más que una obra que desarrolla una tesis, sobre cómo construir nación, usando como telón o escenario unos hechos históricos, es un diálogo con la condición humana, en situaciones límites. Son las grandes dudas existenciales de Gavidia sobre problemas claves de su ideario político: Libertad ¿de quién y para qué? O si puede la conciencia forjada en la experiencia de la tiranía y la esclavitud liberarse de sus prejuicios y ver más allá de ellos. ¿Es posible el acuerdo entre el interés particular y el bien común?

Está claro que, para él, la libertad no es un fin, sino un medio para construir la nación, pero ese medio, está sujeto a la modulación del colectivo, se configura de cara a los otros y desde los otros, por ello, supone que en paralelo debe irse fortaleciendo la unidad, el rasgo de asociación de la especie, sobre cuyas posibilidades nos da que pensar en su drama. *Júpiter* nos da las claves de lectura de nuestro otro corpus: “Patria”, que a la vez son los pretextos de *Sóteer*, pos-texto de nuestro corpus.

El texto de “*Júpiter*” que hemos seleccionado corresponde a la versión publicada bajo la acotación de “versión preliminar”, con la que abre el conjunto de obras dramáticas del tomo II, que forma parte de la publicación de sus Obras Completas, 2006. Previa a esta publicación, también se divulgó por separado esa versión en el 2002, en un volumen de la colección Teatro de la Dirección de Publicaciones e Impresos (DPI) del Consejo Nacional para la Cultura y el Arte (Concultura, hoy Secretaría de Cultura).

La versión que trabajamos forma parte de un grupo subtítulo “Dramas históricos”; que ocupa las páginas 15 a 111, de la edición del 2006; y está compuesta por cinco actos, a diferencia de la versión final, que solo posee cuatro actos, y ocupa las páginas 119 a la 192, de la misma edición. Previa a ésta última publicación se realizaron otras cuatro y no fue hasta octubre de 1954 cuando el drama se puso en escena, por primera vez, bajo la dirección del director español Edmundo Barbero. La última puesta en escena se realizó en 1996.

La producción de *Júpiter* resulta menos compleja de ubicar en su contexto histórico que la del poemario *Patria*, ya que podemos rastrearlo por sus primeras fechas de publicación, 1889 y 1895, lo que nos sitúa ante sus primeras producciones literarias, cuando Gavidia contaba alrededor de 25 años. Por lo que “*Júpiter*”, se elaboraría a finales de la década de los 80 y primeros años de los 90 del siglo XIX. Conviene no perder de vista las situaciones políticas, económico-sociales e intelectuales que rodearon dicha producción como horizonte histórico-biográfico, desde el cual Gavidia hace la lectura de la conspiración de 1811.

Por aquel entonces, finales del siglo XIX, se han aplacado las guerras intestinas y sangrientas entre liberales y conservadores, y las pretendidas repúblicas de la región; pues éstos finalmente han pactado acuerdos sobre la explotación de la tierra y la población. Este armistio político coincidirá en El Salvador con el auge de la economía basada en el monocultivo agro-exportador, como resultado de los precios que el café va alcanzando en el mercado mundial. Esa mínima estabilidad permite la emergencia de una incipiente clase media y obrera, así como la de una tímida vida cultural e intelectual que comienza a otear en el horizonte. Por otro lado, el caudillismo

devenido del viejo sistema colonial y el auspicio del sistema presidencialista, en el que se amañaba el poder al servicio de las clases dominantes, se ha consolidado con éxito. Mientras la población campesina, que es mayoritaria, permanece en la más abyecta situación social y económica. Tal contexto, debemos recordar es el mundo de Gavidia, al cual se dirige, y desde el cual escribe.

2. “*Versos*”: horizontes del pretexto y el contexto de “*Patria*”

A diferencia de *Júpiter*, con *Patria* no podemos situar el contexto histórico con la misma precisión, ya que el poemario consta de versos producidos en diversas épocas, que abarcan un lapso de tres décadas. Esta etapa se corresponde con el apogeo de lo que hemos llamado la República del Café, la consolidación del modelo oligárquico, su control total del poder político y la profundización del proceso de pauperización campesina y el genocidio de las comunidades indígenas. *Patria*, nos ofrece un pretexto productivo, constituido por el conjunto de poemas que lo anteceden ordinalmente, no cronológicamente: el poemario “*Versos*”, que se colocaron, para su publicación, en el orden que respeta el criterio temático definido por el mismo Gavidia, inmediatamente antes de *Patria*. El poemario *Patria* está antecedido por el conjunto poético *Versos*. Ambos son parte del Tomo I de las Obras Completas. “*Versos*” fue colocado al inicio de las obras completas y consta de 27 poemas de extensión diversa que hemos clasificado por el número de versos de cada poema en cuatro grupos: pequeños, medianos, grandes y de gran magnitud.

En el poemario *Versos*, la mayoría de los poemas, por su extensión, se encuentran entre los rangos grandes y de gran magnitud. En ellos predomina el tipo verso anecdótico-narrativo y argumentativo. La secuencia de versos ofrece una conexión temática y conceptual que, en su conjunto, desarrolla un tema central, compuesto por tesis que se despliegan con diferentes funcionalidades. De modo, que cada uno de los poemas y versos constituye una pieza discursiva que se articula para formar un discurso en torno a los distintos temas, manteniendo la coherencia temática y argumentativa. Este procedimiento de articulación puede observarse en toda su producción literaria.

Un rasgo que contribuye a caracterizar lo que hemos calificado como coherencia constitutiva de su discurso y su pensamiento.

Él ha creado una estructura poética en la cual cada verso funciona como una palabra, cada estrofa como una oración y cada poema como un párrafo que desarrolla una idea que se articula con la de los otros poemas, configurando un sistema poético de “tesis”, que a su vez constituye un diálogo intra e inter-poético. En su diálogo intra-poético mantiene una discusión sobre la realidad política, histórica y antropológica, en la cual procede reiterando, replanteando y estudiando otras perspectivas de la misma idea, hasta construir un argumento unitario que emerge de la articulación del conjunto poético, como veremos en el análisis.

Cada unidad discursiva que compone un conjunto poético, posee estilos textuales y funciones, que resultan complementarios. Dentro de los estilos, veremos que predomina una combinación de lo narrativo, descriptivo y argumentativo, con función de interpelación crítica, y analítico-reflexiva. Dichas funciones son introducidas por expresiones con función dubitativa-evocativa o interpelante. En algunas estructuras poéticas se culmina o intercalan fórmulas resolutivas y utópico-proféticas. El poema, con el que se abre el sistema poético, articula las diferentes funciones, produciendo una síntesis de lo que viene a continuación, funcionando como una introducción sintética matricial. Este procedimiento lo encontramos tanto en el conjunto *Verso*, como en *Patria*.

La misma fórmula utiliza para el cierre del sistema, manteniendo entre los versos de apertura y cierre una voz poética de advertencia y vaticinio. Advertencia en cuanto se percata con profundo dolor de la situación en que se encuentra el proyecto nacional. Pero también en cuanto advierte las causas de la situación y las soluciones. Vaticinio, en cuanto describe la situación como resultado de una traición y las consecuencias nefastas que acontecerán, de no romperse con ese modo de proceder. Aunque también declara la posibilidad de cambiar el rumbo y poder redirigirlo hacia el proyecto original, cuyos rasgos, condiciones, agentes y tareas describe a lo largo del poemario.

La serie de “*Versos*” da inicio con un pequeño poema de seis estrofas, fechado en 1884, de título: “*Iba a morir*”. El escenario consiste en el lecho de un moribundo, el asunto, la muerte.

“Tenía fiebre. Ardía
en sus labios hoguera abrasadora.
Le vi sonreír. En su sonrisa había
algo de ocaso al transmonta el día,
algo de oriente al despuntar la aurora”⁸⁶³.

El tema gira en torno al sentido de la vida frente a la muerte. El pequeño poema constituye una metáfora de la paradoja de la muerte: pese a todo el esfuerzo la muerte es inevitable. Pero deja algo que no muere, lo que nos da la inmortalidad y es el “hacer”. En él sobrevivimos.

Las formas verbales que parecen predominar son las perífrasis de futuro: iba a morir, vas a morir; combinados con el pretérito simple: tenía, temblaba, deliraba, hablé, conocí, esperé, conocí, preguntó, pensé; que resulta el tiempo verbal predominante, el cual se interrumpe al final con el uso del pretérito perfecto: has hecho, has hecho mucho. Por lo que crea un ciclo paradójico de: futuro- pasado y pasado perfecto. Las ideas vinculantes giran en torno a las acciones de: tener, hacer, conocer, pensar, preguntar, hacer. Las expresiones dominantes apuntan a la situación límite que supone la muerte, pero nos llevan a una pregunta: ¿Qué es lo que vale ante la muerte? A lo que responde con la idea: “lo mucho que se ha hecho. Pero en ese hacer solo sobrevive en la memoria y, desgraciadamente, el moribundo la ha perdido. Ha perdido aquello que puede darle su identidad ante la muerte, y recurre al -otro- para recuperarla y saber quién es, a través de lo que ese otro ha hecho. Es la respuesta bondadosa del “otro” lo que alivia y consuela, quien responde, trasladando la pregunta al moribundo, a cuya respuesta responde con: “Tú has hecho mucho”. Un acto de bondad en el lecho de muerte. Veamos:

“Yo le hablé; su mirada
reveló que luchaba su memoria;
porque sin duda no recuerda nada
(...)
y esperé: ¡aún me parece que le escucho!
Con débil voz me preguntó: -¿Qué has hecho?
-Vas a morir, pensé: tú has hecho mucho”⁸⁶⁴.

⁸⁶³ GAVIDIA, F: “Iba a morir”, en *Obras Completas I*, p. 41.

La respuesta a la pregunta del moribundo consiste en decir: “yo soy quién he reconocido en ti al hacedor de muchas cosas”. Es decir te he reconocido. Esa es la gran metáfora: de la muerte-olvido, solo nos rescata el “otro” desde su reconocimiento de nuestro ser-hacer. Un tema, por cierto, al que Paul Ricoeur dedicará su última gran obra publicada en vida: *Parcours de la reconnaissance*⁸⁶⁵. Un libro, curiosamente, precedido de una obra magna dedicada al tema de la memoria: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*⁸⁶⁶.

Podemos apreciar en el poema la importancia de la relación humana a través del diálogo, de la pregunta-respuesta, del “cara a cara”, mediado por el afecto. Una tesis clave, como contexto del siguiente poema, pues veremos que le sirve de premisa. Ya que no coloca frente a otra interrogante: ¿bastará al proyecto humano haber hecho mucho para salvarse de la muerte-olvido? La respuesta es no, eso se ve en la categórica expresión: “Vas a morir pensé”. Presagio, quizás, de lo que puede pasarle a su pueblo.

Veamos lo que nos sale al paso en el siguiente poema titulado “*En el Centenario a Bolívar*”, donde nos enfrenta a una nación moribunda que no ha hecho más que morir desde su nacimiento, pese a haber hecho mucho. Un poema grande compuesto por treinta estrofas, en el que describe el dolor por el estado de esclavitud en que la patria se encuentra. Tras cien años de lucha, ha caído nuevamente bajo la tiranía, la nación se ha perdido y la idolatría al egoísmo fructifica. Nos introduce haciendo uso de la figura de la lamentación interpelante, con la reclama al pueblo para que escuche la voz de Dios, la Voz del libertador, la voz de la poesía.

Como vemos, nos envuelve en una situación parecida al del poema anterior. La patria está moribunda, pero a diferencia del sujeto del primer poema, la patria figurada no pregunta, no dialoga. Pese a ello, la patria se presenta haciendo mucho, envuelta en un frenesí de guerra. Mas sin escucha ni pregunta no hay diálogo, por tanto, no hay reconocimiento ni comprensión. Pese, y gracias a su hacer, la patria agoniza. Entonces no solo basta el hacer, sino otras condiciones que le confieren la calidad al hacer:

⁸⁶⁴ IBID

⁸⁶⁵ RICOEUR, P: *Parcours de la reconnaissance*, Seuil, París 2004.

⁸⁶⁶ RICOEUR, P: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, París 2000.

Le demanda seguir la voz de Dios, y no dejarse engañar por falsos hombres que tiranizan al pueblo y pervierten a la patria. Su voz poética nos recuerda la figura de Moisés bajando del monte Sinaí con las tablas de la ley y observando el lamentable estado de idolatría en la que el pueblo ha caído nuevamente. E incluso a Juan el Bautista; y hasta a la voz que resuena en “Enigmas y pronósticos” del *Chilam Balam*⁸⁶⁷.

“Hablo contigo, pueblo, Dios envía
cuando la ley de tu destino marca
que alboroce la luz de un nuevo día”⁸⁶⁸.

El interlocutor de la voz poética es el pueblo en sus diversos personajes y posición: tiranos y héroes, líderes, obreros, campesinos, todos y cada uno de los que dinamizan juntos la nación. Pero es la voz de Dios la que guía hacia la verdad, por tanto la que lleva a la realización de su ser auténtico. Como en el primer poema, vemos que el signo del restaurador, consiste en la capacidad del reconocimiento del aquel que pregunta, es la dignificación, el que da su palabra y en ella reconoce el ser del otro con quien puede dialogar cara a cara. Ello implica un mutuo reconcomiendo.

Recordemos el contexto de la región, para comprender quiénes son aquellos quienes deben reconocerse y dialogar: los hermanos en guerra. Centroamérica tras la independencia fue escenario de carnicerías en las que los dueños de las haciendas, clérigos de rango importante, caudillos militares armaban milicias usando a los pobladores para librar batallas intestinas de unos contra otros, en función de intereses particulares. Con ellos, se gastaban recursos, sacrificaba a la población y desgastaba las utopías, sin que a la población se le educara cívicamente para saber por qué proyecto político luchaban. Este es el mundo al que se dirige, y del cual han emergido los nuevos líderes que se encuentran en el poder. Gavidia habla a estos líderes y a todos aquellos considera responsables de la misión transformadora de llevar a la patria hacia la civilización que él encarna en la idea de nación, entendida como la república democrática.

⁸⁶⁷ Libros manuscritos en lengua maya-yucateco, que conservan el saber tradicional precolombino, sobre todo el libro de “Enigmas y pronósticos” del K'atun 11 Ahau.

⁸⁶⁸ GAVIDIA, F: “En el centenario de Bolívar”, en *Obra Completa I*, p. 42.

La acción debe condicionarse por un hacer que se deja guiar por el diálogo, en el cual los diferentes se reconocen en la posibilidad de llegar a un acuerdo. El hacer sin la guía del diálogo conduce a la muerte. Es el argumento que aletea en estos poemas iniciales de *Versos*. Como el caos improductivo al que continuamente combatirá y señalará como causa del fracaso y parálisis del proyecto nacional.

En el poema "*En el Centenario a Bolívar*", con un estilo que combina el argumento, la descripción y la grandilocuencia, se coloca en línea con el poema inicial; pero frente al lecho de una patria moribunda, para reclamarle que no ha hecho lo necesario y su futuro es el caos, como lo fue su pasado. Interpela a sus compatriotas a constituirse en guías y dejar de actuar al margen de la verdad, les reclama la necedad de no escuchar la voz de Dios. El verdadero líder actúa cumpliendo la voz de Dios, y diviniza al hombre:

"No, que en la cumbre del destino humano
Dios coloca a otro Dios que es quién te guía...
Ese Dios es tu hermano"⁸⁶⁹.

Dios envía mensajeros que conducen al pueblo al cielo: "Dios te ama y por ti crea/ al monstruo de la idea". En ese viaje de la humanidad, el genio es el hombre. Mas no cualquier hombre sino aquel que ni se olvida de Dios ("quien lo olvida/se olvida de sí mismo), ni olvida a la humanidad necesitada, al pueblo. Se produce así una íntima comunión entre el libertador y Dios:

"Él te ha dado a Bolívar. A su nombre
Debes poner el alma de rodillas,
Porque en él como en Cristo
El Dios empieza donde acaba el hombre"⁸⁷⁰

Por eso, el pueblo no debe dejarse seducir por los falsos líderes, que encarnan discursos falaces que esclavizan a sus propios hermanos, derramando su sangre. El líder verdadero es el que lleva al pueblo hacia la libertad. Un hombre honesto, justo y democrático. El pueblo debe actuar como ciudadano: unir acción, valor y pensamiento. Este es quien busca la verdad, la ley, nutrición que vivifica la patria, es historia, razón, es liberador.

⁸⁶⁹ Op. Cit., p. 50.

⁸⁷⁰ Op. Cit., p. 43.

Hacia el final de este poema, en el que el protagonismo recae en la liberación del pueblo y el libertador como aquél que escucha la voz de Dios, aparece también el poeta como mediador necesario, como profeta que anuncia el camino:

“Escucha, pueblo. Cuando el mal aprieta
Debe hablarte el poeta:
En su lengua está Dios y en Dios no hay miedo”⁸⁷¹.

Resulta evidente la conexión de este poema con la breve obertura del primer poema, que completa el campo temático: salvar la nación, que agoniza. ¿Cómo? Devolviéndole su capacidad de ser, ¿Por qué medio? Repitámoslo: “Él envía a su liberador, cuando el pueblo se halla en la sombra oscura. Debe el pueblo seguir al profeta, al poeta, al genio poderoso que trae la orden de Dios. Que da a la humanidad, un hombre otro hombre en su nombre”: “No, que en la cumbre del destino humano Dios coloca a otro Dios que es quién te guía...” “Ese Dios es tu hermano”. Nuevamente el encuentro con el otro como otro como yo es el que puede dar sentido al ser. La inteligencia individual al servicio del bien común.

En este poema Gavidia nos invita a renovar el pacto de la unidad, de la solidaridad y la inteligencia social que ve amenazada por el individualismo radical decantado en egoísmo cantera de tiranos y tiranías. La idea se repite y profundiza metaforizada a lo largo de los versos. Actuando como la idea que constituye el elemento unificador de todo su discurso: “Ese Dios es tu hermano”

El tercer poema del grupo, lleva por nombre: “Bécquer” es un poema de pequeña extensión con cinco estrofas, en las que desarrolla el tema de la grandeza de la poesía amatoria de Bécquer. El juego verbal presenta un predominio del tiempo presente: *desmoronan, agitan, cubren, llevan, ahuyenta, derrama, avienta*; combinado con el pretérito simple: *fundió*. La idea que domina en el poema señala la capacidad de un poeta de conectar con los antropológicos universales, el amor, la pasión, el sentimiento y ofrecerlas como música que nos afecta y transforma. El poeta que derrama su saber fluyendo en su poesía.

⁸⁷¹ Op. Cit., p. 50.

“Amor –alma, Gustavo ¡qué poeta!
avienta su espíritu con su ala la sombra
concertando tremulento ruido
de cuerdas rasgadas, de cítaras rotas”⁸⁷².

¿Qué conexión nos trae con las tesis de texto anterior? Recordemos que en el poema anterior estamos ante una patria que agoniza y un pueblo inerme; al que le dice que debe escuchar al poeta. Poeta que canta al amor como fuerza poderosa. Entonces, si la acción demanda pasión y sabiduría y para él, el amor productivo es sabio; que mejor que increpamos por las acciones movidas por el odio y contraponerles a las acciones sabias; a las que canta el poeta. Veremos pronto la conexión que establece entre la patria y la mujer amada. El amor a la patria es metaforizado por el amor a la amada. Así, se sirve de la micro relación amorosa, como modelo para la comprensión de la macro-dinámica social. Debemos preguntarnos ya, qué significa la mujer y la amada en su discurso poético y en su horizonte antropológico, desde su contexto histórico. Es desde esa concepción de mujer desde la construye el ideal de la patria y, por tanto, el destino de la nación.

El cuarto poema se titula “Obra de átomos”. Es de pequeña extensión, dieciséis estrofas, cuyo tema gira en torno a las pequeñas acciones desde las que se construye un coloso para el bien o para el mal. Así, la sociedad construye sus magnas obras, o sus fieras destructoras a partir de pequeñeces. Nos muestra como las pequeñas maledicencias, insignificantes, van pervirtiendo poco a poco, atrayéndose unas a otras, sin parar: En lo pequeño habita lo grandioso del bien o del mal: “El átomo coloso”.

En este poema el sujeto verbal combina la tercera y segunda persona evocando el proceder humano. Un juego, del que nos dice que todos participamos, cambiando roles y situaciones. A tal grado, de correr el riesgo de perder el horizonte en la dinámica, hasta el punto de distanciarnos de los productos de las acciones recíprocas. En un estilo descriptivo-interpretativo, nos lleva a través de la interrogación indirecta, a una crisis de conciencia sobre nuestro lugar y función en ese concierto de maledicencias y acciones destructivas.

⁸⁷² GAVIDIA, F: “Becquer”, en *Obras Completas I*, p. 51.

A continuación de este poema le siguen dos de gran magnitud por su extensión, y de carácter narrativo-anecdótico: “La defensa de Pan”, y “La hechicera”; en ellos combina mitos, temas, personajes y escenarios occidentales. Retoma la idea de la poesía como “pan para los hambrientos”, “luz divina”. Reflexiona sobre la insuficiencia de la acción y la urgencia de superar los obstáculos, para alcanzar los objetivos; así como en los motivos que llevan a la pérdida de los auténticos objetivos de los proyectos humanos.

Una de los motivos, lo encuentra en la condición distante y conflictiva que con el tiempo adquieren los objetivos de los proyectos, en que los colectivos humanos se embarcan. De tal manera que se dispersan en el día a día de las acciones, que supone la lucha para alcanzarlo. La paradoja humana consiste en que precisamente, en la lucha por alcanzarlos, acontece la pérdida o perversión de su razón de ser. Éste constituye un tema que personifica en una historia de amor, en la cual, el mal triunfa sobre el bien, pese a la superación de las pruebas y la heroicidad.

En el poema “La hechicera” nos ofrece lo que comprendemos como otra de “las grandes metáfora gavidiana”: el “amor”. La relación; entre la amada (niña-patria) y el amado (salvador-liberador); que evoca a la patria y a los patriotas que luchan contra el poder de las fuerzas del mal: la hechicera, que tiene atrapada a la patria. La niña/patria es inmadura y la nación es el reino o tierra prometida, donde la niña será dignificada. Pero el poder del pasado subyuga (la abuela hechicera), y no se logra la liberación y dignificación. Este tema lo veremos repetido a lo largo de las metáforas del poemario “*Patria*”.

Después de *La hechicera*, continúa con un interludio, el poema corto dedicado a *Homero*, para luego seguir con otro poema magno dedicado a la juventud titulado: “*A la academia. ‘La juventud’*”, en los que nuevamente vuelve a insistir en la idea del poder de la poesía, como la luz divina. En esta secuencia, introduce un poema corto: “*Guilford*” con temática amorosa que expone la idea del temor, como fuerza que ata y frena la acción dirigida a la consecución de lo que deseamos. Luego prosigue con un poema largo: “*Caridad*”, la idea del poema nos enfrenta a la memoria, concebida como proceso de denunciar, actualizar y anunciar la luz y palabra verdadera. La idea es la caridad con la patria como prevención del mal: solidaridad es patriotismo.

Viene después un poema de mediana extensión: *“Ellos se entienden”*, en donde desarrolla la idea sobre el poder del diálogo entre la civilización y la libertad. A este le sigue *“Sonetos”*, como una variación en seis tiempos de temas ya abordados, pero ahora su interlocutor es la humanidad, a la que anuncia la buena nueva del arte como el ámbito dónde los hombres le rinden culto a Dios, enuncia la urgencia de tomar a la obra del artista en serio, porque él nos anuncia la memoria y señala los peligros de los hombre viles que solo busca su provechos, por lo que son enemigos de la convivencia superior. Le sigue otro texto magno de tema amatorio. *“Un corazón”*, texto organizado en dos partes, donde la segunda se titula. *“Confesiones a Rosita”*, y cuyo tema es amoroso. Nuevamente el amor aparece como un símbolo en el cual se juega el sentimiento patriótico. *“Un corazón”* ofrece el escenario de los diferentes sentimiento y tipos de vinculación que la patria salvadoreña ha provocado entre su pueblo. El corazón acoge diferente sentimiento e intenciones y no todos son nobles. Esta idea la veremos como un motivo constante en su poesía, idea a la que acude para evocarnos el amor como facultad intelectual que permite la convivencia feliz si es noble y auténtico.

Sigue un poema breve de siete estrofas: *“Una historia vulgar”*. En él aborda la maledicencia, la calumnia, como vicio social y sus efectos destructores. A continuación ofrece un poema grande, que al igual que *“Caridad”*, desarrolla un tema moral: *“Clemencia”*. Se trata de una invocación y denuncia de los vicios humanos. Al estilo de la *Divina Comedia*, nos hace ver que somos presa fácil de caer al abismo del mal. Pero aun así, lo importante es que la humanidad se puede redimir y, de ahí la clemencia para el arrepentido.

“Bondad ni daña ni vicia:

bondad borra el mal también:

cuando el perdón hace bien,

misericordia es justicia:

(...)

es más grande el que perdona

que el que implacable condena”⁸⁷³.

⁸⁷³ GAVIDIA, F: “Clemencia”, en *Obras Completas I*, pp. 132-133.

Es una reflexión sobre el mal y el perdón. Sobre el fracaso y su redención. Este tema es otra de sus variantes temáticas, una constante de reflexión en su poesía. Reflexión sobre los motivos del fracaso y la gloria, y la posibilidad humana de dilatar el triunfo del bien común como medio de construir la felicidad, frente a la catástrofe de la convivencia que ve como constante histórica. Es su tesis para cancelar la venganza como combustible de la acción en la historia. Ante la venganza, la clemencia, el perdón, la caridad.

Podemos observar que sus poemas, van desarrollando un diálogo entre los valores y vicios humanos. Explora sus causas, y las posibilidades y capacidades humanas. Un juego que plantea como una lucha que va tejiendo la historia y sus posibilidades futuras.

En la siguiente secuencia poética: *“El capricho de la niña”*, poema de cuatro estrofas, aborda las penas de un amor que conduce a la muerte, pues es amor profano veleidoso, egoísta. Es otra manera de desdoblar el tema de que no toda pasión es buena. Este poema, funciona como puente reflexivo al siguiente, el cual funciona como una especie de norma ética. El argumento; la niña se enamora de un sacerdote y muere de amor. Una tema que de nuevo reitera la ética-la libertad humana y el crimen y el castigo. Como vemos el discurso se va construyendo sobre premisas ético cristianas. Lo apreciamos también en *“Fe”*, poema de diez estrofas, en las que aborda las virtudes y funciones que la fe encierra:

“la fe de la virtud tejiendo palmas
lleva las grandes almas
en procesión augusta hacia lo inmenso”⁸⁷⁴.

Luego le siguen dos poemas cortos. El primero temáticamente parece una fuga: *“Caricias”*, que aborda el tema de la necrofilia y *“Gracias”*, que es un elogio a la grandeza de la confianza en las satisfacciones que las cosas pequeñas nos deparan y las bondades de la honradez. Luego le siguen tres poemas grandes, anecdóticos y narrativos: *“Pablo en Athenas”*, *“Gutzal”* y *“Tomás”*.

En el primero expone la tesis sobre lo improductivo de sembrar en terreno estéril, como metáfora de la región inmadura. La prédica de salvación a un

⁸⁷⁴ GAVIDIA, F: “Fe”, en *Obras Completas I*, p. 138.

pueblo que no está preparado para salvarse y ahoga las palabras del salvador en la ignorancia de una turba que insulta, y se mofa de la palabra salvífica. Se trata de una recreación poética bastante libre del conocido pasaje de Pablo en el Areópago, que aprovecha un altar dedicado al “Dios desconocido” para presentárselo a los atenienses⁸⁷⁵. Esta idea, que repite en “Júpiter”, es un motivo constante en la obra gavidiana. Una tesis que discute con la intención de buscar respuesta. Tras la idea, late una pregunta: ¿cómo preparar al pueblo, al ser humano, para que sea receptivo a la palabra auténtica? Es la pregunta por las condiciones que pueden hacer fecundo el mensaje de los enviados, por las condiciones para que los falsos profetas no se han escuchados.

En el segundo poema, “*Gutzal*”, de escenario y personajes indígenas, podemos rastrear en él, parte de la respuesta a nuestra pregunta. Valiéndose de la historia de un amor nefasto, pone a prueba el compromiso de un gobernante famoso, quien se ve en la disyuntiva de elegir entre su amor paterno y patriótico. El padre, líder del pueblo, se encuentra en un conflicto que le obliga a decidir entre su interés personal y el del pueblo.

Ante ese conflicto está a punto de elegir su bien personal y salvar a su hija, sacrificando el bien común. Entonces es cuando escucha la voz del pueblo que le reclama su función. Dolorosamente elije y sacrifica su amor paternal en función de la responsabilidad de líder político. Hace triunfar y hace feliz al pueblo. Esto nos responde a la pregunta por los signos del buen líder. El poema tiene un escenario precolombino, nativo y un contenido ético, empático con la idea colectivista de los pueblos nativos, pero también con la idea tomista del bien común y los hace coincidir fundiéndolos.

En realidad nos coloca ante una posición límite, donde el ser humano debe mostrar sus verdaderas convicciones, para lo cual ofrece una salida socrática, pero no extraña al sentido del bien político de las culturas nativas. No obstante, aún no podemos responder a la pregunta sobre las condiciones que la población debe poseer para conectar con la palabra verdadera, ni cómo el nuevo proyecto incorpora a los diversos grupos y les otorga su reconocimiento.

El tercer poema: “*Tomás*” es una compleja historia de amor que se ve

⁸⁷⁵ Cf. Hch 17,16-34. Hallamos una lectura actual de este tema en AGÍS VILLAVARDE, M: “Los nuevos areópagos: hombre, cultura, fe”, Actas de las XII Jornadas de Teología, Instituto Teológico Compostelano, 2012, pp. 19-34.

traicionada por los vicios, la falta de comunicación, confianza y el egoísmo. A diferencia del poema anterior, aquí la felicidad se sacrifica en el templo del egoísmo y nadie logra ser feliz. Funciona como la antítesis del poema anterior, en el cual nos ofrece los resultados de una actitud contraria.

Este ciclo de poemas lo cierran dos conjuntos magnos, el ciclo de poemas “Elegías” y “Simas, Cimas”. Con ellos concluye el poemario “Versos”.

En las primeras “Elegías” reflexiona sobre la muerte a raíz del deceso de un gran maestro. La humanidad se empeña en correr hacia su destrucción, en caer al abismo. Pero no es la muerte física en sí, ya que todos al final vamos a morir. Hay almas gloriosas y otras que no hicieron nada, pues no tiene voluntad de buscar la fuente de la verdad, a Dios, a la idea, le falta corazón, y se deja llevar solo por la razón, así faltos de fe, reina la duda, no así el alma que se eleva, de la que al morir atestiguan todos su gloria. “Su nombre la muerte no condenará al olvido”. Se trata de una inmortalidad por las obras, o más exactamente por la fama de sus obras⁸⁷⁶, que nos recuerda a la tesis de Miguel de Unamuno de alcanzar la inmortalidad por las obras que dejamos en nuestro paso por el mundo⁸⁷⁷.

Un maestro, un guía que lo es, deja en cada inteligencia un rayo de ciencia divina. ¿Quién es el Maestro? ¿El que ha muerto? No, el que deja un rayo de ciencia divina en cada inteligencia. ¿A qué nos invita? A descubrir el rayo de ciencia que dejan los maestros y buscar en esas obras las fuentes de la verdad, elevarnos para descubrir y transformarnos. Lo mismo vale para las culturas, los grupos humanos, etc. Pueden ser maestros todos aquellos que nos guíen y debemos saber escuchar esa voz del que nos eleva; y ese es el signo de su magisterio.

El conjunto elegíaco segundo reúne una serie de cantos de lamentaciones, organizados en dos elegías de varios movimientos. La primera consta de cinco movimientos y la segunda de tres. El estilo de lamentaciones sobre la realidad existencial humana; su condición efímera, el temor ante la muerte que nos une a todos: nos acerca alegóricamente a la situación de la

⁸⁷⁶ “Aplaudamos llorando su memoria:/ la Fama acabe la obra”, GAVIDIA, F: “Elegía”, en *Obras Completas I*, p. 182.

⁸⁷⁷ Aunque es un tema ampliamente tratado remitimos a un reciente ensayo de CSEJTEI, Dezsö: *Muerte e inmortalidad en la obra filosófica y literaria de Miguel de Unamuno*, Ediciones Universidad de Salamanca, 2004.

patria, las diferentes formas de amarla, sobre el amor inmundo y el amor puro y verdadero que se le puede prodigar a la patria. Nos acerca, de igual manera, al dolor que causa el amor mezquino, sucio, dominado por las pasiones y el egoísmo, el amor que reduce al otro a ser un esclavo y lo prostituye. Son un grito de dolor por encontrar sentido a esa condición humana, un canto a la muerte que es una liberación de esa condición miserable. Nos ofrecen una reflexión sobre la pérdida y la necesidad del otro, la devastación que dicha pérdida nos deja y el predominio de una humanidad atada a la naturaleza, a lo mundano.

Aunque el tema tenga resonancias existencialistas, en su conjunto constituyen una descripción de cómo sociedad y naturaleza, interactúan y pueden constituirse medios del mal. En el caso de la sociedad, nos insiste en que se ha convertido en un vientre que echa a perder a sus hijos y los prostituye, sobre la capacidad de destrucción del ser humano, que se suma a la que por naturaleza nos llega. Opuesto al maestro que da vida y comparte, el anti-maestro es la soberbia, la ignorancia, el egoísmo y la codicia.

Los poemas también nos resultan un grito por la mujer que pudo ser amada y feliz y que es prostituida, es la patria, prostituida por sus propios padres y amados. Estamos ante un tema poético caracterizado por ser una pregunta desesperada Dios por el sentido de la vida y el destino de lo humano, como individuo y como colectivo.

Para Gavidia, gracias a nuestra historia, la verdadera fuente del mal habita en nuestro ser y es al que debemos verdaderamente temer. La muerte del maestro modelo que llora representa a los patriotas que dejan la nación en llanto. Pero las obras de los guías, del sabio, no mueren con la pérdida física. Por ello, no debemos olvidar que el genio no muere: es inmortal:

“Besemos con dolor, mas con respeto
porque es de Dios, la mano que nos hiere
fulminando terrible ese decreto:
sabed que el noble ingenio nunca muere.”

Entonces es contra la costumbre, contra el útero de la historia que no configura, contra lo que debemos luchar, guiados por lo que es inmortal. El noble ingenio.

“*Simas y Cimas*” constituyen el último conjunto poético del sistema “Versos”. En ese dúo poético reitera el tema de las debilidades humanas y la facilidad con la cual nos dejamos llevar por nuestro hedonismo egoísta. Condición que conduce a la traición del amor, de las alianzas, los tratados, y la palabra que prometen fidelidad. *Simas y Cimas* Nos lleva a la reflexión de la causa y efecto de traicionar nuestra palabra y compromiso adquirido. El daño que hacemos a los otros y a nosotros mismos. El tema de este grupo poético es la infidelidad y sus consecuencias. Nos muestra como al dejarnos llevar por el placer inmediato nos sentimos elevados a la cima, una condición momentáneamente, para luego sumirnos irremediabilmente en el abismo. Así, en aras de un bien menor, efímero, sacrificamos el futuro y caemos en un mal mayor. Es así como podemos pasar de la cima del placer a la sima de la degradación dilatada. Y eso es lo que Gavidia propone que ha pasado al proyecto político. Se ha sacrificado en aras de un momento efímero y del egoísmo.

3. La simbología de Gavidia en los poemas “Versos” y “Sóteer”.

Describimos y analizamos acá la simbología fundamental que hemos identificado pertinente para nuestro estudio. La cual tiene dos movimientos: el que llamamos de *torque* consistente en tomar una simbólica general existente, para resignificarla; y el de *espiral*; asociar un símbolo resignificado a otro creando una matriz simbólica que se convierte en un universo poético que va enriqueciéndose en un movimiento de espiral al interior de su estructura poética.

Dentro de la simbólica de torque nos encontramos con los siguientes símbolos:

La **muerte** posee un doble sentido: como engranaje para la reflexión sobre las elecciones, decisiones, valoraciones y como vía de transformación o tránsito hacia una nueva situación.

El **sueño**: posee también un doble valor: como condición negativa y limitante de la conciencia y como utopía.

El **sol** (la **iluminación**, la **luz**) posee el sentido de un proceso de

transformación que se expresa como el camino al saber que forma las conciencias en la verdad, pues es guía para alcanzar la idea suprema, a través de la cual nuestro espíritu puede alcanzar la comprensión. Por ello tiene un carácter activo que lleva al despertar y, para despertar, intervienen factores externos e internos: las pérdidas a las que nos vemos expuestos, el dolor, la capacidad de permanecer receptivos y disponible a escuchar a la realidad y actuar reflexivamente y hacerse cargo de lo que la realidad le revela. Pero también oscurece el campo al margen de la luz. Por eso es un proceso de avanzar y no quedarse estacionada.

Es decir representa un proceso que involucra la lógica del compromiso, la voluntad de escucha, o lo que se observa en toda su poesía; la lógica del diálogo. Este proceso está simbolizado por el viaje o proceso de transformación del nuevo ser abordado en “*Sóteer*”.

El **dolor**: como un doble sentido antitético: posibilidad de purificación o de envilecimiento o degradación. El resultado se vincula con la experiencia referente, el sentido, condición y práctica de la libertad.

El **amor**: representa la unidad, la integración armoniosa, como fuente de dolor y placer, asociada a la muerte y a la vida, al valor, al esfuerzo y al sacrificio, símbolo de la correcta relación con la patria. Fuente original para la acción, que puede verse envilecida en su motivo original.

La **pérdida**. Una condición humana que deja al descubierto la fragilidad y la soledad humana. Simboliza lo temporal de las posesiones humanas y de su felicidad; y una frontera de reflexión y despertar de la conciencia que puede llevar al bien o al mal.

La **amada**, es la patria, que aparece caracterizada generalmente como una niña vulnerable, inocente, frágil, inmadura. Convertida en objeto de la codicia y explotación. Ella es agente de reivindicación del otro que puede causarle daño o sujeto de la acción dañina. Su reacción define la relación en reciprocidad con los motivos y acciones del amado. Esto se ve más claro en los últimos poemas de “*Versos*”: “*Isabel*” y “*Sima y Cimas*”

Entro los símbolos que hemos bautizado bajo la denominación de en espiral están, entre otros, los siguientes:

La **Divinidad**. Aparece asociada y/o identificada a otras categorías como

el saber correcto, la idea suprema, la verdad, el camino, la luz, la poesía, el ser que posee la verdad y logra realizarla y conduce a la nueva vida, el que transforma y se transforma: la idea suprema, la idea inmortal, Dios, como capacidad de ver, de elevación de posibilidad de orden, la inclinación natural del ser humano hacia el bien.

Camino hacia la luz, paso a la verdad, pan espiritual o intelectual, saber, viaje, diálogo, simboliza al poeta.

Sóteer asociada al nuevo Adán, al viaje, al despertar de la humanidad transformada. Simboliza un nuevo proyecto de ser humano. El ciudadano.

El **viaje**: la vida en su proceso necesario de transformación, en su proceso de ser, el camino de la patria a la nación. O el hierro que pierde a la humanidad por realizarse en la oscuridad de un falso líder. Simboliza la educación como epifanía transformadora.

Saulo, asociado a Sóteer⁸⁷⁸, **el salvador**, a patriarca, guía vaso de elección, instrumento, el elegido, el salvador. El sujeto que se deja guiar y logra la transformación, para ser guía.

La **torre**, de marfil y de Babel. Una barrera, lo que aísla al hombre de los demás e impide su encuentro solidario con los otros hombres, obstáculo para la unidad, magnificencia desbordada, poder descontrolado y codicioso.

La **Providencia**: la energía vital del destino, estrella que guía, y dirige a un destino posible de felicidad de vivir en la verdad. La posibilidad del proyecto humano.

El **despertar**. Es la conciencia en condición de autenticidad; asociada en sentido opuesto al adormecimiento, como condición de inautenticidad de la conciencia por la cual es incapaz de percatarse y actuar en consecuencia, liberación de una esclavitud del alma en la que se siente cómoda, porque abandonarlo requiere un esfuerzo que no está acostumbrado a realizar, por lo que la luz del despertar lo puede cegar. Razón por la cual propone que el proceso de despertar sea guiado, relacionada con la fe y el corazón.

La **fe**. Fuerza que guíe hacia la luz, hacia la verdad

El **corazón**: componente de la voluntad, comprende una capacitación fundamental que forma parte indispensable del intelecto y le aporta su

⁸⁷⁸ Demetrio Sóteer fue llamado El salvador, por haber salvado a los babilonios del sátrapa Heraclidas.

condición de creador, intuitivo capaz de unir fraternalmente y superar la fuerzas de dispersión que desunen a los seres humanos. Otra forma de saber que permite el reconocer y ver más.

Fuego. Componente del espíritu humano. Capacidad humana de poder transformar y transformarse, relacionada con:

Musas. La inspiración, las dadoras de los talentos, asociadas a los actos de liderazgo de los iluminados por la educación y los dones de las artes o que han sabiduría escuchar a la voz de la sabiduría.

Prometeo. Capacidad humana de sacrificio fraterno, ser solidario que ofrenda su vida.

Pan: la naturaleza humana veleidosa, que lo capacita para el placer.

Los **próceres y libertadores.** Modelos de los valores patrios, simbolizan la idea de la nación y sus valores positivos: bien común, honestidad, solidaridad, sabiduría. Son claves para la rememoración del origen glorioso, para la identidad.

Espíritu, como la fuerza que se revela y encarna en la capacidad de conocer, comprender y aprender y asumir la realidad en su dar de sí.

El **amor.** Fuerza integradora, opuesta al egoísmo; que mueve a la reciprocidad, a la confianza, la fe en el otro. El amor auténtico se reconoce por sus resultados, lleva a la edificación e integración de la humanidad. Aporta el elemento cohesivo de la sociedad y de la nación. La condición violentada y traicionada por el egoísmo y cancelada por el amor auténtico

Con tal sistema simbólico, Gavidia subraya lo que para él constituyen los rasgos, capacidades y condiciones humanas como poderes de elevación espiritual de los humanos, que le confiere su posibilidad del bien hacer – saber. O su poder de hundirse y destruirse.

El carácter flexible y la condición libre y educable de la naturaleza humana son descritos como capaces susceptibles de entenderse, aprenderse, orientarse y cambiarse. Lo importante es hacia dónde se eduquen, así será la convivencia, la felicidad y el modo de sociedad y ser humano que se engendre. Las virtudes humanas como sus vicios como son capacidades que se activan con la educación, por lo que cada pueblo es responsable por el tipo de sociedad. Las élites en dinámica con el pueblo.

Las virtudes que se deben cultivar son: la caridad, la fe, la honradez, la clemencia, la sabiduría, el diálogo, la ética, la reflexión, el saber o entendimiento, la solidaridad la bondad, el saber, la fidelidad, el coraje y valor.

Las capacidades y condiciones humanas son relativas al desarrollo que sus colectivos, pero el peso de la responsabilidad lo deposita en los que en cada pueblo ostentan mejores ventajas y son responsables de la conducción, en la cual se privilegia el amor, el valor, la constancia, la libertad, la razón, la moralidad. Y la educación, la política y la poesía son las grandes mediaciones, que deben estar atravesadas por la ética de la corresponsabilidad y el bien común.

Juntos con los símbolos hallamos también un conjunto de núcleos temáticos que forman el nivel implícito de su tejido poético y funcionan como referencia y bordes pre y post-textuales del corpus de análisis. Dichos núcleos temáticos presentan a nivel literal asuntos y temas varios, pero se pueden identificar cuatro núcleos temáticos básicos que dialogan entre sí:

a. El núcleo ético. Supone dos ideas en juego. La primera describe la calidad de las acciones humanas, en relación a los valores que las modulan. La segunda analiza la experiencia humana enfrentada a sus deseos, a su libertad y a situaciones límites desde las cuales decide entre el deber, el querer y el poder. Este núcleo describe como cada elección resulta del juego de poderes, donde las consecuencias y las concomitantes situaciones en que los seres humanos se colocan a través de sus elecciones, constituyen nuevas condiciones. Este núcleo, mantiene una posición a favor de la calidad de la acción de acuerdo a la capacidad de elegir ya que tal estructura de la acción se vuelve la nueva condición prospectiva de la existencia. Para Gavidia esa es la estructura de la acción humana cuyo resultado es la historia como condición y posibilidad de acción. La mediación entre acción y elección la radica en una conciencia clara sobre el deber ser y la responsabilidad de las acciones libres, es decir en la ética. ¿Pero cómo es posible una ética del bien común? Gavidia, para escapar de tal círculo incorpora tres componentes: el providencialismo, el iluminado (poeta, intelectual, guerreo, Sóteer, etc.) y la educación como proceso de transformación de las conciencia deformadas en la historias.

b. El segundo núcleo es el hermenéutico: la reivindicación sobre el poder y valor de la poesía, y los lenguajes simbólicos que los entiende como “ciencia” que nos abre hacia la verdad del ser, como experiencia de su vivencia, poder de diálogo y de comprensión en su ver mejor y de otro modo, se refiere a ello como: la luz, la verdad, pan, camino, saber.

c. El tercer núcleo es el profético: aborda la existencia de enviados que son hombre que guían hacia una situación más elevada de existencia y se les reconoce porque en ellos la idea y la acción se mantienen en relación coherente con el saber ético, racional. Promueven la solidaridad, el bien común, el bien saber y la unidad entre la humanidad. Se simbolizan que simboliza en figuras como: Prometeo, Pablo o Saulo, Bolívar, el rey Gutzal, Quetzalcoatl, etc. En estos personajes-símbolos se despliega la idea de dicho núcleo temático.

d. Cuarto núcleo es existencial: la fragilidad de la condición humana, expuesta al dolor, sufrimiento, a la equivocación, al egoísmo, a la tristeza, la duda, la soledad, la flaqueza, la esclavitud, la tiranía de las pasiones. La angustia ante el dolor, la precariedad. Esta angustia puede generar una reflexión ante la muerte y el sentido del vivir, o ser motivo de cinismo y egoísmo. Este núcleo se observa con mayor intensidad y explicitación en el conjunto de poemas elegiacos, cuyo tema explícito es la muerte, pero cuyo tema implícito es la vida como un viaje, en el cual el ser humano lucha por comprenderse, proceso en el cual se juega el sentido y condición de la vida. Lo que aprende en su cara a cara con la muerte es su condición de ser abocado a la soledad que necesita ser recibido en un nuevo seno, el del otro, en el que debe integrarse como unidad. Pero en la búsqueda de esa integración puede emerger la muerte, la traición, el engaño, el dolor. En esa experiencia, debe comprender las dinámicas del buen amor, que son complejas y cuya clave radica en la dinámica mutua de reciprocidad, confianza y fe, que genera el amor y cancela la violencia. La vida como viaje encuentra en la muerte la oportunidad que le ofrece una situación límite para objetivar y tomar conciencia de su existencia a la luz de su vulnerabilidad y de la nada, lo que coloca en situación privilegiada para comprender y aprender. Este núcleo es uno de los más bellos e intensos del poemario “Versos”. En ello se revela el Gavidia

existencial con todas sus dudas y agonías. El conjunto de elegías están colocados al final, a modo de conclusión y de apertura del poemario: Patria.

Hemos dejado para último lugar por su complejidad el núcleo amatorio, cuyo eje es la amada vulnerada y traicionada y el amado víctima victimario.

Este es el núcleo más complejo, pues reconfigura a los demás. Es el núcleo matriz de sentidos, desde donde se leen los sentidos de los otros temas, pero desde el cual se reflexiona en doble vía los otros sentidos temáticos. Y desde dónde, en diálogo con el Maestro, hemos consentido la lectura de toda la estructura poética que nos ofrece en el arco del pretexto, texto y pos texto. Es decir nuestro mirador.

B. La simbólica nacional: el camino hermenéutico hacia el corazón de la “Nación”

Este apartado tiene el objetivo de identificar, en el lenguaje poético de Gavidia, la confirmación de la existencia de un discurso político que ofrece una visión de la nación y la patria. Para ello continuamos hacia la fase tres y cuatro del análisis hermenéutico que hemos seguido. Descendemos examinando directamente el corpus “*Patria*” y *Júpiter*, en diálogo con los horizontes pre y posttextuales que hemos establecido como puntos de referencia y los contextos histórico-literarios.

Procedemos analizando, en el drama *Júpiter* y en los versos que conforman el poemario “*Patria*”, ocho campos de sentido que se entretajan formando un tejido unificado de significación discursiva: el estilo textual (descriptivo, narrativo, argumentativo, explicativo o combinado), los personajes, y las situaciones que construyen sus acciones, desplegando el relato, los temas, los símbolos, las metáforas, las categorías presentidas que aparecen y la función del texto (ideológica, utópica, ética, pedagógica, etc.). A partir de ahí vamos a identificar su sistema de ideas políticas para conversar con las mismas a través de preguntas desde nuestra posición de lectores e intérpretes.

El análisis que supone el último nivel de lectura, que pretende comprender el sentido e intención, tiene dos referencias textuales: la pretextual, y la del pos-texto del corpus, que funcionan como preámbulo y epílogo de los

textos. Iniciamos con el análisis de *Júpiter*. En él encontramos las claves hermenéuticas de su trabajo.

Algunas de estas claves las encontramos en las interrogantes que “Júpiter” abre. El análisis nos ha permitido comprender que la idea completa de su discurso político se encuentra en la secuencia: Júpiter-Versos. Patria-Sóteer. En la que como hemos visto y seguiremos observando, encontramos su discurso político íntimamente articulado con su pensamiento filosófico (ético, histórico, existencial, antropológico, etc.).

Avancemos, no olvidando las claves de lectura descubiertas y que están obrando como telón de fondo del escenario literario y pivote de análisis de nuestro corpus.

1. Análisis e interpretación del corpus “Júpiter”.

<<Un alma para el pueblo (y un pueblo para la nación)⁸⁷⁹. “*Júpiter o la conspiración de 1811*”>>.

Hemos visto que *Júpiter* se le reconoce como el primer drama que escribió. Por ende, forma el punto de partida de su mundo poético en el que desarrolla su pensamiento político. Las dos versiones del drama, están ubicadas al inicio del conjunto publicado bajo el título: *Obras Dramáticas II*.

En *Júpiter* nos encontramos con las primicias de la reflexión sobre su tema principal: la situación política de la región. Recordemos que el primer tomo de sus obras dramáticas se inicia con el texto *Sóteer*. Horizonte desde el cual hemos leído *Júpiter*, pues constituye el referente intertextual con el que se cierra el proceso de reflexión, que había iniciado cuatro décadas antes al escribir *Júpiter*: al que hemos considerado el inicio del arco temático-reflexivo, y *Sóteer* la culminación. Con lo que entre un término y otro se encuentra el pensamiento ético-político e histórico gavidiano.

La idea guía desarrollada por Gavidia en *Júpiter* se resume en la metáfora: “Un alma para el pueblo”. Cuando esa metáfora entra en diálogo con las ideas y temas de *Patria*, nos conduce al argumento sumergido: “un pueblo para la nación”. Ellas revelan las condiciones que, a juicio de Gavidia, son

⁸⁷⁹ El entre comillado es nuestro como sub texto discursivo descubierto.

fundamentales para la constitución de una Nación y la intención fundamental de su búsqueda: ¿cómo construir la nación? Respuesta: solo construyendo pueblo base de la ciudadanía, pieza clave de la nación.

Hemos sostenido en nuestro marco teórico, que la nación es un invento de la modernidad, que es una modalidad que regula la vida común, respondiendo a las necesidades de la nueva sociedad industrial. Que el discurso nacional articula en su seno las ideas fundamentales del discurso de la modernidad, y que su configuración supone estandarización, anulación de las diferencias y un proceso complejo de educación para lograrlo. Veremos si lo que Gavidia propone es calco de ese pensamiento nacional, si comprendió el proceso, negocio sus paradigmas, o los consideró un medio para llegar a su personal idea de nación. En otras palabras, si construyó un discurso original que supone interpretar a la luz de un contexto conceptual diferente, si era un seguidor acrítico y comprometido con los poderes que se discutían el control de la región. Un loco, o un traidor más, o un visionario. Si logra producir una propuesta novedosa que cala profundo en la realidad de su tiempo y tiene algo que decirnos a la altura del nuestro.

La historia literal del drama "*Júpiter*" es la interpretación de los hechos del 5 de noviembre de 1811, cuando se realiza el primer alzamiento independentista, que culmina con la muerte de Celis y el fracaso de la conspiración; y nuestra comprensión de la metáfora histórica. El argumento narra esa historia pero, en realidad, describe la interpretación gavidiana de la condición histórica.

Celis y Delgado se encuentran en vísperas del alzamiento, el temor y la desconfianza inundan la atmósfera, se teme que haya infiltrados y traidores. El ambiente es tenso e intenso. En ese contexto, Celis, se enfrenta a tres dilemas políticos fundamentales: 1. La convicción de hacer partícipe de la revolución al pueblo y de lo inauténtico una emancipación sin la participación del pueblo. 2. Conciliar las diferentes visiones sobre la construcción de la nación que los diferentes conjurados poseen, en los que teme una distorsión de la idea auténtica que puede conducir al despotismo que pretenden erradicar. 3. Dejar libre a su hija para que elija esposo, pues ha recibido carta de una de las familias (que sirven a la monarquía), nobles venidos a menos de Guatemala,

solicitando la mano de su hija Blanca, a sabiendas que puede elegir a su enemigo y reproducir aquella situación social y política tan despreciable para él. Pero para evitarlo está dispuesto a llegar hasta a matar a su propia hija antes de que “ella fructifique en el pantano como flor aciaga”⁸⁸⁰. Dar muerte al útero que pueda engrandar el mal, es decir las condiciones que lo generan.

Mientras, Júpiter, esclavo educado por el sacerdote Delgado, otro líder de la conspiración, arde en amores secretos hacia Blanca, la Hija de Celis⁸⁸¹. Éste, por su parte, hace saber a Delgado su posición respecto a la insostenibilidad de una revolución sin la participación del pueblo, lo que a su juicio es un despropósito, un sinsentido. Por lo que solicita a Delgado que le venda a su esclavo Júpiter para hacerlo libre y llevarlo por el camino de la libertad⁸⁸². Delgado se lo concede, argumentándole que no vende personas y que no lo ve como esclavo. Pero le advierte que no hay otro más monárquico que Júpiter y que no confíe en él: “¡Pero cuidado si a Júpiter le gusta el Rey Fernando!... Contrastes de la vida, ya ves no es más que un esclavo...”. Apreciamos la paradoja que revela la conciencia de los criollos, su desprecio y desconfianza hacia el pueblo esclavos, que se cuela en la contradictorias expresiones de: “que no lo ve como un es esclavo” y luego dice: “es un simple esclavo”.

Tras el acuerdo, pasa Júpiter a casa de Celis, donde se entera de que Beltranena viene a contraer nupcias con Blanca. Arde en celos y por otro descubre la conspiración contra la monarquía a la cual admira, ergo encuentra despreciable la conducta de Celis. Desde su punto de vista, Celis es un traidor, y se dispone a delatarlo. (Conspirador contra su libertador, otra paradoja) Las dos paradojas revelan la compleja realidad psicosocial de la época que es pasada por alto por los ideólogos de la conspiración).

Mientras, Celis inicia a Júpiter en los temas de la libertad y lo hace parte del plan (una inmersión abrupta sin diálogo educativo que prepare al pueblo para entender la situación. Una crítica al idealismo de los conspiradores.

⁸⁸⁰ GAVIDIA, F: *Obra Dramática II*. p. 39.

⁸⁸¹ En secreto el pueblo esclavo, anhela un reconocimiento de su dignidad y lugar social, y lo ve en su unión con las clases poderosas y su fidelidad a la corona.

⁸⁸² Una comprensión idílica del poder de la libertad sin orientación, ni preparación.

Recordemos que Gavidia tiene como interlocutor a la sociedad de su época y el drama es una metáfora para hablar del presente y del futuro), pese a la desconfianza de los otros conspiradores que pertenecen a las clases cultas y ricas, Júpiter pasa a formar parte de la conspiración. Los conspiradores le siguen en su actividad, en medio de contradicciones y desconfianzas, pero es aceptado después del importante aporte de Júpiter, al lograr que la población le siga y se integre en la revolución. Pero es cuando Delgado advierte a Celis el enorme poder que está adquiriendo Júpiter. A ello Celis responde que bien está, pues él es el pueblo.

Mientras tanto, Júpiter, posee otros motivos para participar de la sublevación, ajenos a la libertad y la justicia. Él acaricia la idea de que el poder y la libertad ganada le permitirán elevarse al nivel de Blanca y ser digno de su amor. Pero acontece un enfrentamiento entre Beltranena y Júpiter, el primero, en su huida va a dar a la casa donde se realiza la reunión de los conspirados, en la cual logra infiltrarse, enterándose de la situación. Con ello, logra poner en prisión a unos conspiradores y a punto de frustrar la revuelta.

Delgado acusa a Júpiter del percance, ya que ha actuado por su cuenta, sin consultar a los demás y moverse por caprichos y antojos. Se fisura la unidad, pues Delgado opina que se debe adelantar el levantamiento, ya que teme que los prisioneros delaten la conspiración, ante lo cual Júpiter opina que ya lo tiene todo controlado y que se continúe con la fecha que ya se había señalado. Celis define el fiel de la balanza opinando como Delgado, bajo el temor que los prisioneros hablen bajo la presión de la tortura.

El ambiente comienza a caldearse. La desconfianza, la posición social, comienza a minar la relación y unidad del grupo. Se organizan y Júpiter toma el mando desatendiendo las órdenes de Delgado, quien reclama: “¿Cómo? ¿Quién manda y quiénes obedecen? A lo que Júpiter responde indignado: “— Ved un tiempo gastado en vano inútilmente. Quedaos en casa y seré yo quien se encargue de lo demás... (A parte) esto me enciende la sangre”⁸⁸³. Ante la reacción de Júpiter, Delgado le recuerda que es aún su esclavo y que a él no le importa lo que a Júpiter le puedan parecer las cosas. La realidad de la verdadera percepción y sentido de la relación se ha impuesto ante la situación

⁸⁸³ Op. Cit. p. 41.

límite y cada uno comienza a actuar desde su posición condicionada por la historia⁸⁸⁴.

Júpiter se da cuenta del poder que ha alcanzado y que ahora está en sus manos la rebelión, critica a los conspirados y los acusa de teóricos, y se vanagloria de su propia osadía y capacidad de accionar y convocar al pueblo. Como él lo ha logrado, se percata de la fragmentación entre los mismos conjurados y de la manera en que cada uno quiere dominar la situación a su favor: unos se legitiman en su saber, otros en su riqueza.

Júpiter revela su animadversión por Celis, por traicionar al Rey y reconoce que todo aquello no está bien, pero que él lo hace por el amor a Blanca y que él también es un hombre malo, un traidor y que como está dispuesto a ser malo, lo será del todo. No obstante, recuerda que ha ofrecido a Blanca salvar la vida del diabólico conspirador, y hace reflexión de su situación:

“Cuando el pueblo alce el grito, todo el poder va a quedar en mis manos...¿Qué digo? ¡Ya lo está! Mientras ellos charlan y escriben cuadernos como insensatos, yo tiendo la red en que va a quedar presa como una mosca la fortuna... Hay entre los mismos conjurados (...) quien quiere predominar y disponerlo todo, a fuer de sabio y rico (...) ¡Oh! Seamos malos, pero seámoslo del todo (...) y después como en un tablero pongo la mano sobre toda Centro América. (...) tener una corona como él... Como Fernando ...”⁸⁸⁵.

Piensa en todo el poder y grandeza puesta a los pies de Blanca. Anonadado por sus ideas no se percata de la llegada de Beltranena a quién cree haber dado muerte. Éste ha llegado a formalizar la petición de mano de Blanca. Júpiter, al verlo vivo, se horroriza, y no se le ocurre otra cosa que asumir que aquello se trata de una jugada del diablo y cae cautivo de la superstición, lo que Beltranena aprovecha a su favor, haciéndolo prisionero. Ante tal situación, Celis desespera, pues el golpe está a punto de echarse a perder. Otro elemento importante que señala Gavidia es el papel de elementos

⁸⁸⁴ Esta situación es sumamente interesante de analizar para comprender las complejas dinámicas psicosociales de la época a las que Gavidia nos abre, desvirtuando las visiones revolucionarias ingenuas, que asumen y en automático que la idea del -otro- como otro como yo es un proceso por añadidura de las acciones revolucionarias

⁸⁸⁵ Op. Cit. p. 43

culturales en la dinámica política.

Beltranena, quien espera obtener de la boda un puesto político y una cómoda posición social y económica, siente que está por perderlo todo y de pronto, reconoce la voz de Celis, como la del enmascarado que dirigía la conspiración a la que asistió de incógnito, mientras escapaba de la furia de su atacante (Júpiter). Examinando que todo está a su favor, solicita a Blanca acceda a desposarse con él a cambio de perdonarle la vida al traidor del padre. Caen todos prisioneros y Blanca es secuestrada por Beltranena. Éste se percata de la complicada situación para sus planes y decide que lo que más le conviene es cargar el peso de todo sobre los hombros de Júpiter, sino perderá la fortuna, al no contraer nupcias con Blanca. Somete a Júpiter a tremendas torturas en el potro a fin de que delate al resto.

La resistencia de Júpiter y la angustia de Blanca lo llevan a suponer que son amantes y planea dejarlos libres para atraparlos *in fraganti*. Oportunidad que Júpiter aprovecha para encomendar a Engracia, la criada de Blanca, que corra y haga sonar las campanas; tres campanadas son la señal de que la sublevación ha dado inicio (vemos la propuesta Gavidia, que coloca a Blanca, la Patria, como un objeto, que se disputan entre tres hombres, sin tomarla en cuenta. La patria no es más que vista como un medio o recurso para alcanzar propósitos personales).

Justo cuando Beltranena cree tener todo en sus manos da inicio la revuelta. Celis y Delgado evitan que el pueblo enardecido asesine a Beltranena, quien cae prisionero de los insurgentes, mientras Júpiter es aclamado por el pueblo y repudian la acción de los líderes. La situación se complica, el saqueo y la locura se desatan, las dudas, los odios, la venganza, la maledicencia aflora y contamina todo el ideal de la revuelta, y Beltranena aprovecha el ambiente de caos para ponerlo a su favor. Mientras Júpiter se ha hecho con el poder y abusa del mismo, disfruta humillando a los enemigos, se dirige a Beltranena, quien le descubre que sabe de su amor por Blanca y de cómo ella le corresponde.

Tal revelación sorprende a Júpiter. Y está dispuesto a dejar libre a Beltranena con tal de que sea verdad lo que aquel le refiere sobre las acciones amorosas que Blanca realizó al verlo desmayado a causa de la tortura. Este

momento de vulnerabilidad es aprovechada por Beltranena (otra interesante metáfora sobre la vulnerabilidad de la condición del pueblo en relación a su condición social y política que lo ha minado y dado un sentimiento de servilismo y necesidad de reconocimiento).

Beltranena incita a Júpiter a pedir a Celis la mano de Blanca. A lo que sin pensar corre y se encuentra con un Celis que le reprocha el caos que ha generado empoderando al populacho para que saqueen y no prevé la organización de la gente para resistir la ofensiva Guatemalteca que se acerca. Le conmina para que deponga el poder en manos de Arce, quien sabe cómo dirigir un ejército. Júpiter le encara que dio la vida por él y no lo delató y ve la actitud de Celis como ingrata. Celis le dice que fue innecesario que él no necesita el sacrificio de ningún hombre, pero que ha referido al pueblo el heroísmo con el que actuó. Júpiter arguye que no cederá el poder. Celis cae en la cuenta de que cometió un error al empoderarlo sin estar preparado, que desea por obligación el corazón de Blanca a cambio del sacrificio y que si no lo dejan lo tomará por la fuerza, Celis se da cuenta que han creado otro tirano. Un planteamiento sobre cómo se forjan los tiranos, uno de los grandes problemas de la época de Gavidia y que ha visto repetirse como una desgracia que incapacita a la región para alcanzar la prosperidad y la convivencia en el bien común.

Beltranena ha logrado su objetivo, los ha dividido, y ríe; e incita a Júpiter a asesinar a Celis. Mientras llegan los refuerzos de Guatemala y el Padre Vidaurre predica al pueblo la mala acción de actuar contra el Rey, el pueblo actúa enardecido sobre los enemigos y Júpiter se presta al juego del enemigo y decide asesinar a Celis, quien triste se da cuenta que todo ha fracasado. Celis es condenado a ser fusilado y Blanca al enterarse que Júpiter ha dado la orden va en su búsqueda, desesperada le requiere a Júpiter quien la reclamara a ella como premio por su sacrificio. Ella está dispuesta con tal de salvar a su padre y cuando va con Júpiter en busca de Celis, lo descubre apuñalado y ve en la otra mano de Júpiter el cuchillo ensangrentado.

Engaño, traición, desconfianza, codicia, egoísmo, deslealtad, interpretaciones deformadas que van decidiendo los acontecimientos que parecen adelantarse a la futura historia política de El Salvador.

1.1. El sentido de la historia y los personajes

Hemos clasificado a los personajes fundamentales de esta historia, en dos tipos: simbólicos: Júpiter y Blanca; e históricos: los precursores de los movimientos independentistas. Éstos últimos son a quienes la historia oficial reconoce como los próceres de la independencia: José Matías Delgado, Santiago José Celis, Manuel José Arce, etc., por un lado; y, por otro, como representantes del orden monárquico a Fermín o a Bertranena.

La historia del drama recrea las vísperas del levantamiento de 1811. En ese escenario histórico entrelaza dos motivos y sus correspondientes acciones: el deseo de emancipación y la conspiración política a la que conduce. El otro es el amor clandestino de Júpiter hacia Blanca. Y la conspiración personal para ganarse el corazón de la mujer amada.

Blanca, hija de uno de los conspiradores políticos, es codiciada por dos hombres, de dos condiciones de vida, dos mundos diferentes, ambos dispuestos a jugarse todo, por ganarse el corazón de Blanca. Un personaje que se ve en medio de una situación que poco o nada comprende. Un amante quiere el poder y la riqueza que el amor de Blanca le supondrá. El otro quiere satisfacer su amor egoísta. Un esclavo y un representante del poder monárquico. Ambos son capaces de destruir lo único que ella ama: a su padre, Celis, también está dispuesto a sacrificarla con tal de evitar que se convierta en aquello contra lo que él lucha: la esposa del poder contra el cual conspira para derrocar. Esta situación deja ver una paradoja muy iluminadora de las relaciones y prejuicios de los seres humanos a partir de las cuales configuran sus proyectos. Si Blanca simboliza a la patria que está en disputa, ninguno de los contrincantes, parece estar en condiciones de amarla, pues solo se aman a sí mismos. Pero tampoco Blanca está en condiciones de corresponderles. ¿Es que acaso el proyecto nacional es desde un principio un proyecto inauténtico dada las condiciones reales de la región?

Celis representa el idealismo ingenuo, la fe, el honor, la ética, pero ajeno a la realidad de las circunstancias. Pero también, representa a la autoridad paterna. El principio de orden. Es decir un poder que aspira a un nuevo orden. Dispuesto a sacrificar a su propia hija con tal que no verla caer en las garras

del oprobio de reproducir la tiranía, contra la que lucha. El drama subterráneo acontece en que ninguno conoce las intenciones del otro. Todo está oculto. Los involucrados son incapaces de confiar los unos en los otros. Ese es el motivo del fracaso de todo el proceso. El motivo de la tragedia en el cual deviene el drama. La tesis fundamental del mismo.

Pero es algo más complejo. Celis se debate en una doble paradoja: políticamente debe convencer a sus compañeros de la importancia de que en la conspiración se debe integrar al pueblo y confía para ello en Júpiter, el joven esclavo. Confía en el libre albedrío del esclavo. En el caso de la elección que su hija haga, desconfía en la claridad de conciencia de ella y teme que elija por marido al representante del poder monárquico, del opresor. Pero a la vez, argumenta que ella tiene que decidir libremente. Confía en la capacidad del pueblo de elegir desde la condición de ser humano libre y racional. Confía en la voluntad libre del pueblo, representado en Júpiter, en cuyas manos encuentra la muerte. La libertad física, ni las buenas intenciones o el sacrificio heroico bastan para liberar a un alma configurada desde la tiranía. Con su decisión equivocada, también traiciona a su hija, pues al morir, la deja abandonada en las manos del tirano.

Vemos que Celis se equivoca en ambos casos, es también víctima de sus propios actos de libertad, tanto al juzgar y sobre valorar a Júpiter y al dudar de la capacidad de elección de su hija. Júpiter nos abre a un dilema ético-político. Así Blanca es la patria utópica: la nación. Júpiter el proyecto antiguo que debe ser superado. Pero ambos coexisten, y están conectados en una relación mortal. Para que Júpiter logre su objetivo, Blanca debe quedar vulnerada como futuro, debe perder el poder, expuesta. La posibilidad del bien de Blanca está en la capacidad de diálogo entre los poderes en juego sobre su destino y la conciencia de que ella es una realidad que debe ser escuchada y no solo poseída.

Lo interesante de estos personajes es que los protagonistas principales no son los próceres, sino el pueblo representado en la figura de Júpiter y Blanca. Y resulta interesante, de cara a la historia nacional, de la que poco o nada se ha hablado, el papel del pueblo en los procesos históricos triunfalistas de fundación de la república.

Pero también es interesante, pues reflexiona sobre las posibilidades de una revolución sin participación del pueblo o con el pueblo, pero no únicamente pensando en el pueblo llano, sino en todos aquellos que salidos de las diferentes esferas sociales, se convierten en patriotas heroicos que sinceramente se sienten movidos por sentimientos fuertes de amor a la patria. En el fondo los mueven fuerzas de orden personal o egoísta. Llamam patria a un ente cuyo ser es concebido de manera diferente y para fines diferentes por cada uno, de acuerdo al lugar en que la historia y la cultura los ha colocado. Pero que en su mayoría interpretan a la nación, a la mujer como objeto de saqueo y provecho personal, como premio por el sacrificio. El riego es el criterio que legitima tomar la riqueza de la patria. Acá Gavidia analiza otra de las causas del fracaso: la conciencia de conquistador y colono que recibe del señor feudal una parte de la tierra en premio por su valor. El pueblo no es pueblo, no es ciudadano, no tiene un alma para actuar libre y democráticamente.

La no superación de las situaciones históricas que condicionan visiones y acciones es la tragedia histórico-política, pues es lo que lleva a la reproducción lo que su experiencia histórica ha configurado. Entonces, no todo acto de amor y sacrificio amorio es un acto fraterno y solidario, puede ser absolutamente egoísta y totalizador del otro, manipulador y errático.

1.2. Los temas y categorías desarrolladas en cada acto.

Género. Drama histórico en 5 actos.
CATEGORÍAS IMPLICADAS EN SU DISCURSO Y SU SENTIDO EN EL TEXTO
<p>Pueblo: es la conciencia formada en el bien común, un producto histórico de formación dirigida a ese fin. Pueblo es un cuerpo que, en unión con la justicia y la igualdad, es capaz de unirse a otros en iguales condiciones y actuar unidos para buscar intereses que beneficien al común social. Es decir el cuerpo unido que construye la nación, sin pueblo no puede haber nación. Es opuesto a lo que llama populacho, conjunto de gente enardecida movida por su egoísmo y pasión coyuntural. O déspotas o tiranos individuos egoístas que se sirven de la patria para sus propios intereses. En el texto el pueblo aún no ha emergido.</p>

<p>Patria: Un fin o un medio; el tesoro, la posibilidad, lo que nos permite hacernos la vida, la fuente de la vida, el suelo donde todo se edifica, el vientre fecundo, que espera ser fertilizado amorosamente y fructificar. Es la totalidad y su fecundación da el fruto de todo humano que la compone. Su opuesto es patria como botín para saquear o premio por la osadía, cuyo fruto reproduce el caos. En el texto, la patria es el útero violentado emerge desde la experiencia de un medio para fines egoístas. Gavidia no parece comulgar con la idea de que la libertad en estado salvaje conduzca al bien común. Más bien, insiste en la necesidad urgente de educar para el amor patrio, pues de lo contrario es causa de actos de barbarie. Eso le confiere alma: es la conciencia educada para la libertad y el bien común.</p>
<p>Patriotas: los que han alcanzado un nivel de conciencia que les permite la convivencia civilizada, al decir que buscan juntos el bien común, donde todos puedan ejercer la libertad para realizarse desde sus capacidades y aspiraciones, sin dañar a los otros, donde se pueda vivir regidos por la justicia y la ley del bien común. Es decir los que desean llevar de la patria a la nación como un estadio superior que, según Gavidia, se alcanza a través de instituciones civilizadas que rigen esa convivencia y evitan la tiranía, la injusticia, la desigualdad, la esclavitud, etc. Diferencia del héroe enardecido irracional movido solo por la pasión.</p>
<p>Nación. La forma sublime de convivencia humana, la idea más elevada de civilización a la que deben aspirar los pueblos como modos de vida, pues ella garantiza la realización humana en su forma más sublime: como ser libre, sujeto de derecho, justicia, y oportunidades. O forma ideal sin contenido que se visualiza como objetivo común, pero de contenido diferente que puede llevar a la fragmentación y al enfrentamiento. Reflexiona sobre la necesidad de ponerse de acuerdo en cómo organizar la república.</p>
<p>República. La estructura política que garantiza por excelencia el funcionamiento del Estado, por ser resultado de un orden y proceso democrático.</p>
<p>Tiranía: forma de organizar la vida política en la cual las cualidades negativas de los seres humanos se ven exaltadas y las virtudes se ven oprimidas por ausencia de solidaridad, justicia, libertad. Cada persona queda sometida al arbitrio del poder concentrado en una conciencia que ejerce el poder abusando del mismo, sin consultar con el resto. Estructura de poder heredada de la colonia, por una perversión del ejercicio monárquico.</p>
<p>Sociedad: el resultado de las relaciones que se establecen entre los seres humanos al convivir en un mismo espacio, tiempo y recursos. Espacio o tesitura en la que se engendran formas de ser, se moviliza la cultura, y las actitudes y forma de verse unos a otros. Por ejemplo, la desconfianza entre clases sociales, las marcas sociales y los prejuicios por el origen; ya sea noble, esclavo, administrativo, etc.</p>
<p>Cultura: hábitos, actitudes, modos de educabilidad, que configuran actitudes y modos de hacer, pensar y sentir; actitudes que van desde la reverencia al rey y la actitud servil, las supersticiones, las creencias, las formas de cortejo (dejar caer el pañuelo, la petición de mano, etc.). Para Gavidia la cultura entraña en su seno peligros y posibilidades, hay rasgos de la cultura como las supersticiones, la</p>

reverencia de las formas tradicionales obsoletas como la tiranía-monárquica, que son nocivas y no por ser parte de la cultura deben cultivarse, pero sí aquellas que contribuyen a beneficiar y hacer fructificar la patria y surgir la nación y lo mejor del ser humano. El pueblo sin alma observa que prefiere la acción valiente pero insensata, a la acción reflexionada, pues de esa experiencia vienen las clases elevadas no confían en el pueblo y lo desprecian, uno y otros no se conoce y son incapaces de dialogar y ponerse en el lugar del otro y comprenderse.
Historia: como hechos que condicionan el presente, y el futuro, clave de nuestro actuar y pensar. Herencia, que labra el presente, condicionando el futuro.
Estado: estructura político-histórica, que permite que la vida común se desarrolle y que es definida por los que tienen el poder, la forma ideal es la que viene definida por la voluntad soberana del pueblo.
Libertad: condición humana necesaria para poder actuar y hacerse cargo de su realidad, pero que es un producto histórico, que no siempre conduce al bien, sino es posibilidad de bien o de mal, de daño o beneficio. Está modulada por la responsabilidad ética, que también es cultural e histórica. Pese al riesgo, la libertad es inalienable. En boca de Celis dice que él se arriesga en aras de dejar actuar a un hombre desde su libertad.
Derecho o ley: marco legal de acción que debe ser modulado por la voluntad del pueblo y permite la convivencia civilizada.
Justicia, divina y humana que debe ser coherente, la razón humana debe inspirarse en la divina. Relación entre las personas basada en su dignidad, en su libertad y sus derechos. Muy vinculada a la idea de rectitud, de buen obrar, de bien común.
Tirano: rey, héroe sin más objetivo que la obtención del poder, voluntad absoluta que somete por capricho y arbitrio y a través de la fuerza, el encanto o la mentira.

TEMAS-TESIS EXPLÍCITOS
La confabulación de 1811 y las causas del fracaso
El mal entendido entre los sectores sociales
La falta de confianza y la incapacidad de diálogo entre los grupos sociales
La falta inmadurez del pueblo para asumir sus propio destino
La necesidad de una asociación del pueblo que decante en un proyecto político auténticamente viable.
La ausencia de pueblo para construir la Nación, en los proyectos que conducen a gobiernos tiránicos.
El heroísmo no es necesariamente patriotismo
El sacrificio como recurso para obtener intereses egoístas: motivos ocultos tras acciones que parecen buenas.
La libertad sin orientación para un pueblo que la desconoce, crea víctimas de la misma libertad.
La sociedades tiránicas engendran tiranías y hacen de sus miembros tiranos
TEMAS IMPLÍCITOS

El dilema ético de la libertad, la conciencia histórica y sus efectos.
El dilema ético de cómo guiar a las masas sin caer en la tiranía y el despotismo y educarlas para ser pueblo
La dificultad de construir la democracia en el seno del despotismo y la tiranía
La frágil naturaleza humana y su capacidad para el mal o el bien de acuerdo a su experiencia histórica y sus necesidades puntuales.
El mal entendido y la incapacidad de colocarse en el lugar del otro y dialogar con la razón del otro
La conciencia como resultado de un proceso histórico y la necesidad de ser educada en las nuevas realidades sociopolíticas
La revolución demanda un pueblo, pero un pueblo preparado y formado en responsabilidad para el bien común. La heroicidad, el valor, el sacrificio y el corazón no basta, pueden esconder intereses personales. Sin educación y una conciencia formada en los nuevos valores, el pueblo es una fuerza peligrosa que puede conducir a la catástrofe o a repetir la historia que pretenden cambiar. Gavidia apela a un modo de saber integral, no solo racional, sino pragmático, ético, emocional.
La colonia como vientre fecundado por el mal, matriz en la que se engendró la conciencia deformada y el egoísmo, la venganza, la insolidaridad, el abuso, el desprecio e insolidaridad, aún en los actos más sublimes de sacrificio por los otros, se esconden los más abominables intereses egoístas. Los próceres y el pueblo actuaban buscando no el bien común, sino movidos por intereses egoístas. Es urgente cambiar esa experiencia para fundar una conciencia del bien común para la democracia, sino se repiten las tiranías.

1.1 Interpretando la metáfora Gavidiana de Júpiter.

Nos acercaremos destacando las funciones poéticas del texto que nos llevan a su particular interpretación de la historia y la cultura política, que expresa en ese relato donde el requerimiento de amor por Blanca metaforiza la actitud histórica de concebir a la patria como un medio para satisfacer fines personales. Es la patria deseada como botín, una visión configurada históricamente e impuesta desde la conquista. La patria como región con su gente, no es un fin al que se debe servir para beneficio colectivo, sino un botín del que servirse. Ella debe servir a los intereses personales. Tanto Júpiter y su gran capacidad de sacrificio, como Beltranena solo buscan su interés personal, Blanca es un medio para obtener felicidad, no un fin, nunca se piensa en la felicidad, o en el bienestar de Blanca: deciden por ella, y ella por amor a su

padre está dispuesta a todo. Todos la sacrifican; el mismo padre, y los dos pretendientes la usan. La patria es el cuerno de la fortuna. Vamos pues a dar cuenta de las funciones poéticas que hemos encontrado y el sentido de las mismas de cara a los horizontes de lectura que hemos colocado.

La principal función es hermenéutica. El texto cuenta un hecho. Gavidia ofrece la historia en orden cronológico, y se desarrolla en diferentes espacios y en los días próximos a la conspiración de 1811. En relación al autor, la historia refiere a acontecimientos externos y distantes del mismo. Él quiere acercarnos a los hechos desde el contexto contemporáneo con el cual intenta conectarlos.

El carácter y función del teatro es ideal para su intención, ya que el diálogo directo y frontal con el público actualiza la historia. En esa palabra viva (diálogo, monólogo y soliloquios) los personajes cobran su identidad, manteniendo un vínculo directo con el pasado y fundiendo en dicho proceso de actualización, pasado y presente. De ahí que nos encontramos con tres movimientos dialógicos: El diálogo como contexto, o palabra viva; el diálogo como interpelación, que se entabla con el público, y al diálogo intra-textual, que se va tejiendo como el fluir de la argumentación interna de las tesis que cada uno de los personajes representan (Celis, Júpiter, Blanca, Beltranena).

En el discurrir de la trama se interpela y nos interpela sobre la razón de ser de nuestra historia actual. Es la historia, la que intenta interpretar para comprender su función condicionante de la situación actual de su nación. Gavidia arraiga la comprensión de su momento actual en el pasado. Esa conexión es el fundamento del conflicto hermenéutico interno.

En realidad, son tres conflictos literarios los que articulan el drama: el éxito de convocatoria y credibilidad de Júpiter con el pueblo, con quien se identifica, lo que provoca desconfianza entre los otros conjurados, por la actitud soberbia y desconsiderada ante el poder. El descubrimiento de Celis de su error al dar poder a Júpiter y las consecuencias negativas que eso podría tener para todos, y para el éxito de la conjura. El temor de Beltranena de que sus planes se echen a perder al descubrir, por un lado, el papel de Celis en la conspiración; y por otro, el amor clandestino entre Júpiter hacia Blanca.

Estos tres conflictos se articulan en torno a Blanca. ¿Qué papel desempeña Blanca en el desencadenamiento de los hechos, el curso que

siguen y los resultados? Nosotros apreciamos que es solo un objeto a favor de los intereses personales de los que deben protegerla, pero al margen de su humanidad. Este hilo conductor da cuerpo al conflicto literario central: la traición al rey o la traición a sus ideales; alcanzar el amor de Blanca, en el caso de Júpiter; y, en el caso de los conspirados, conquistar la libertad.

En el fondo, lo que busca comprender Gavidia es el papel de Celis en los hechos de 1811. Una figura que era confusa para la época. Pero, entonces ¿qué representa Blanca? El objeto deseado, el nuevo proyecto político o nación.Cuál es la pregunta fundamental que se formula Gavidia y cuál es su intención. Desde nuestro punto de vista, quiere interpretar la historia para comprender su presente. Blanca, la *Donna Angelicatta*, es la nación concebida como el nuevo proyecto que se construye desde posiciones egoístas incapaces de percatarse de la humanidad de la mujer-patria y del daño que le hacen al reducirla, desde sus conciencias deformadas, a objeto de interés personal para satisfacción de las diversas necesidades de los que la pretenden. Ocultando con ello la realidad de su ser sujeto histórico.

Una función poética y hermenéutica. Él usa la ficción dramática para contarnos una historia, pero obra interpretándola, y proponiéndonos preguntas e hipótesis para comprender la historia y la situación en la que se encuentra en su época la nación.

Otro recurso del que echa mano para reforzar su propósito interpretativo es la paradoja. El recurso provoca la duda y la sorpresa a través de las constantes contradicciones que nos va planteado: el más monárquico es el esclavo, el traidor es Júpiter: traiciona sus principios y a quienes confiaron en él. El esclavo da muerte a su libertador, el padre pretende sacrificar a su hija en aras de sus ideas. El sacerdote, en la práctica, es el que menos cree en el pueblo y el que más lo desprecia, pese a que reconoce en teoría su calidad de ser humano. Nos habla sobre la capacidad de autoengaño, condición que señala en su poesía como la metáfora del estar dormidos y la necesidad de despertar.

Al resolverse el conflicto literario central con la muerte de Celis, nos coloca ante un drama en el cual los resultados responden a las elecciones tomadas por los seres humanos. Celis decidió dar poder a Júpiter de manera

ingenua, creyendo que por el hecho de ser un ser humano, automáticamente sabe lo correcto y actuará en consecuencia. Sin embargo descubre que no es así y vemos que lo correcto es relativo a la experiencia de cada individuo; ya que por un lado, Júpiter desprecia a Celis por considerarlo un traidor al rey; y considera que su noble amor por Blanca legitima su propia traición a sus ideales monárquicos.

Celis por su lado no tiene idea de lo que hay en el corazón de Júpiter ni de Blanca y actúa al margen del saber, con base en sus prejuicios sobre los otros. Pero entonces ¿Celis está equivocado respecto al Pueblo? Su equívoco conduce a efectos contrarios a los esperados. Blanca elige sacrificarse, entregándose a Júpiter para salvar a su padre; quien la había creído capaz de aceptar a Beltranena. Júpiter considera a Celis un traidor al rey, y se entrega a esa traición porque cree que el poder que esa participación le traerá, le hará digno ante los ojos de Blanca. Todos se equivocan. La tesis de Gavidia consiste en que en el desconocimiento consiste el prejuicio sobre la realidad. Nadie se conoce realmente. Todo se malinterpreta y todos se equivocan. Finalmente el estado en que Blanca queda, ha sido decidido por el juego de fuerzas de los tres hombres que decían amarla, pero que no saben quién es ni les interesa saberlo, pues en realidad la interpretan como es un objeto.

Gavidia, al analizar en el drama los problemas que operan en contra de la construcción de una nueva sociedad, nos da respuestas que seguramente no fueron totalmente conscientes en él. El juego literario que desata con la intención de comprender, nos permite acceder a la complejidad de la situación y las propuestas para orientar adecuadamente el proceso. Cala hondo en la identificación de los problemas que impiden la construcción del proyecto nacional. Nos muestra un tejido social enfermo, en el cual los diferentes colectivos son incapaces de escucharse unos a otros. Se encuentran dominados por una visión totalizadora, dominada por los prejuicios de clase, donde cada uno es incapaz de ponerse en el lugar del otro y comprenderlo.

Así, el “otro” es un objeto, un medio, o un posible enemigo. Nos describe y analiza una sociedad que no es más que un conjunto de seres que se usan y se sienten amenazados unos por otros. Dominada por la exclusión, el temor, la desconfianza, la discriminación, el odio, la ambición y la venganza. Una cultura

de muerte y traición, donde las personas son objetos para fines particulares.

Es una disección de la infección que la herencia colonial ha producido en el cuerpo social, y que el proceso independentista no ha cancelado, sino incrementado. Interpreta que el proceso de independencia al no cancelar la herencia colonial, sino incorporarla, la refuerza, liberando nuevos tiranos, nuevos conflictos. Es una fábrica de tiranías. Advierte de la urgente necesidad de cambiar la conciencia, fundar una ética, cambiar rasgos culturales. Es lo que llama un alma para el pueblo y lleva implícita la fórmula que hemos expresado como: un pueblo con alma para la nación, como el sentido fundamental del drama. Una lección de historia de antropología que nos expone el drama humano en su dimensión ético-política.

Esta voz dramática de Gavidia es la que mueve su hacer literario. Pero hay otra voz lírica. Veamos lo que dice.

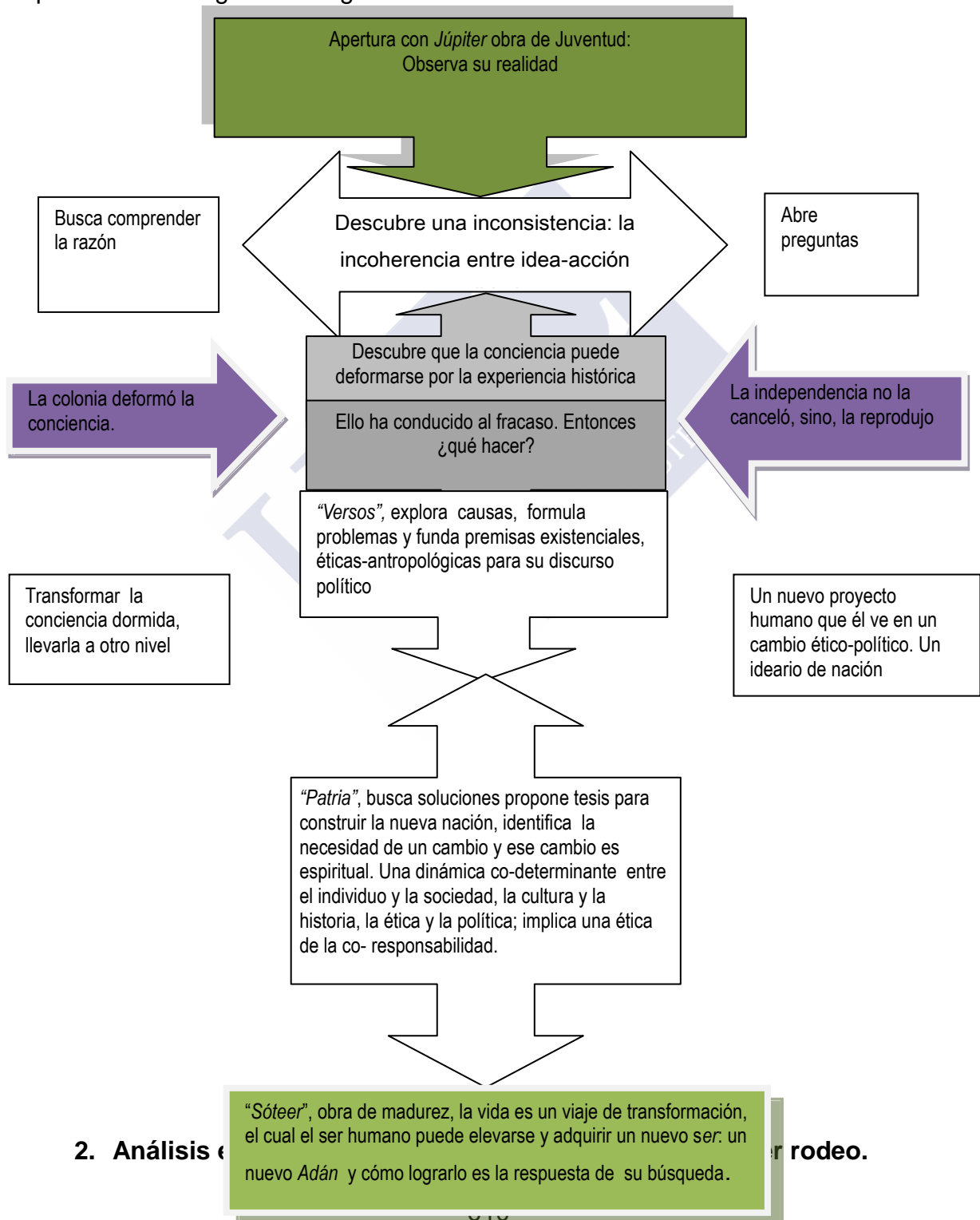
1.4 Treinta y ocho poemas para la Patria.

El sistema "*Patria*" que hemos elegido como corpus poético, es el que se ha introducido por un conjunto de poemas titulados "*Versos*". Los poemas están organizados siguiendo un orden que responde al criterio temático-conceptual elegido por el Maestro. Hemos descubierto que tal orden, sirve al desarrollo de unas ideas que se articulan en torno a una principal y generativa: la nación como culminación del modo supremo de convivencia humana. Por tanto, la secuencia poética no es cronológica, sino que corresponde a una intención de unidad ideológica y dialógica entre los poemas.

Por tanto, "*Patria*" comparte un significado simbólico que atraviesa toda la obra de Gavidia. Dicha simbólica se desarrolla a través de unos núcleos metafóricos. Uno de dichos núcleos comprende la existencia humana como un viaje, en el cual el ser humano debe aprender si quiere transformarse y salvarse de la soledad auto-destructiva. Dicha metáfora la va configurando a lo largo de su sistema poético, a través de núcleos interdependientes. La soledad acá no es la soledad del recogimiento, sino la soledad del egoísmo, la exclusión, expresada en las dispersiones de los discursos que no han logrado comprenderse e integrarse.

Esos núcleo metafóricos funcionan a su vez como significantes de otras

metáforas: la redención como transfiguración y advenimiento de una nueva humanidad; la metáfora de la vida como posibilidad de elevación solidaria y reintegración a la unidad perdida; la metáfora de la unión amorosa y ésta de nación como la idea suprema de convivencia humana. De modo que el discurso de Gavidia se va elevando entre símbolos y metáforas que van desarrollando una posición filosófica, histórica y política. Podemos ilustrar su proceso en el siguiente diagrama:



Ubicado en el conjunto textual del volumen II de las *Obras Completas*, tiene por antecedente el poemario “*Versos*” y como pos-texto inmediato el poemario: *Date Lilia*⁸⁸⁶.

Gavidia introduce el poemario “*Patria*”⁸⁸⁷ con una carta literaria. Esta, recoge sintéticamente pero con profundidad su concepción sobre la literatura y la función del arte y sus cualidades. Resume a su vez la intención explícita que lo mueve a escribir. Expone como en su poesía ofrece su mejor esfuerzo en aras de la patria. En ello pende el futuro de la juventud. La Patria queda expuesta como la musa que ha inspirado todo su trabajo, la belleza sus cualidades, son objeto de su poetización, ella es como dice su “*donna Angelicatta*”.

Es la obra humana, la musa que lo mueve: “Luego en la obra humana lo Desconocido ha respondido”⁸⁸⁸. Esta es una metáfora poderosa y tremendamente cargada de sentido, si se lee a la luz de los poemas anteriores y posteriores, así como el afán de justificar su trabajo y dejar clara su intención. Esta metáfora es más de lo que él ha intentado expresar y debe leerse a la luz del contexto en que se encuentra. Es una clave hermenéutica, pues encierra la verdadera intención de su trabajo y la comprensión del mismo.

Leyendo la carta introductoria descubrimos que, para él, la obra humana es por un lado su trabajo, y por otro, la obra de la humanidad, como una totalidad, pues en todo su pensamiento asistimos a esa intrínseca vinculación de lo diverso en el todo. Obra individual y colectiva se articulan y desde esa articulación, lo desconocido, que él reconoce como la musa, la inspiración, la que obra para producir el arte, responde. Cuál es su respuesta: La poesía; la belleza, la palabra de lo divino, lo verdadero, la luz. Entonces la luz, la verdad se exterioriza en esa labor humana del poetizar, movida por ella, respondiendo a ese hacer humano de alcanzar la verdad, ésta se nos hace presente y responde llamada por esa voluntad de verdad, por esa obra humana.

⁸⁸⁶ El poemario se inicia en GAVIDIA, F: “*A Centro América*”, en *Obras Completas*, Tomo II, obra poética, p. 240.

⁸⁸⁷ Véase la Carta introductoria, IBID.

⁸⁸⁸ Op. Cit. p. 241.

Por tanto, la verdad, la poesía como expresión de lo divino se nos revela atraído por el obrar humano. Aquello que nos es desconocido se nos da, pero no gratuitamente, sino obrado por la humanidad. Es decir como tarea, deseo y voluntad de verdad.

Pero la pregunta es, qué obrar humano nos abre a esa verdad. Aquí tenemos que seguir el hilo de su pensamiento desplegado en su obra, para comprender cómo ese obrar humano nos lleva a que lo desconocido responda, y a saber por qué es fundamental esa respuesta, por qué la humanidad necesita esencialmente de esa luz, de la cual no se puede prescindir.

¿A qué idea de historia, del vivir humano ha llegado? ¿qué amenaza al ser humano? ¿qué lo salva? ¿Es posible salvarlo de sí mismo y de su tendencia a perderse en la oscuridad de su alma?, ¿qué lo puede llevar a la verdad? Tal como parece presentir en “*Júpiter*”, más adelante nos dice que Dios es la fuente de todo ideal que todo poeta posee.

La carta está dirigida a Don José Antonio González, director de la sociedad literaria “Gavidia”. En ella agradece el gesto de fundar la sociedad y nombrarlo socio honorario y denominar la sociedad con su nombre, y le hace manifiesta su idea de que quienes trabajan en “bellas letras” necesitan de mucho estímulo y cooperación de muchas maneras. Lo que él reconoce que es un desahogo.

Él ha querido ofrecer la flor del jardín de la vida y quedarse con las espinas. El propósito de sus poemas expresan cómo entiende la obra literaria. Esas sus pobres flores, dice, han nacido, “las primeras para cantar a la ‘*donna Angelicatta*’ pero no dieron el ejemplo de los versos que se suelen ver en los últimos días, conformes por un lado con la anarquía que todo lo niega, y por otro con la filosofía de los físicos que niegan la poesía”⁸⁸⁹.

En otros, el propósito ha sido exaltar el tesoro del castellano, Para él la obra del poeta resume las humanidades. El amor es una luz de lo humano que colinda con lo divino. “No queméis jamás incienso en aras de la Astarté moderna. Gran parte del porvenir de la juventud y de la patria radica en eso”, sostiene.

Los otros poemas han nacido para La Patria. Ésta es la otra “*donna*

⁸⁸⁹ Op. Cit. p. 242.

Angelicatta” y a veces en la historia de las letras se confunde con Beatriz, hasta llegar a ser un solo ideal. Él nos dice: “¡Pues bien; yo he entonado a la vez dos cantos! ¿Existe acaso el poeta sin ideal, existe el ideal sin Dios?”. Dios es, pues, la fuente del ideal. Pero este es un saber, que de tan sabido, el mundo está hoy por olvidarlo. Por eso una de sus tareas es recordar ese saber y lo ha repetido en toda su obra. Tenemos, entonces, otra idea clave: todo poeta tiene un ideal y todo ideal existente proviene de Dios. El poeta es la voz de Dios, debe toda acción acogerse y ser expresión de un ideal, y no de un Astarté, como hoy se estila. Pero ¿qué es Dios para Gavidia?

“Pues bien, yo creo que no solo es esto bastante sabido, sino que por no repetirse dignamente y siempre, hoy está el mundo en peligro de olvidarlo. ¡Yo lo he repetido y he querido hacerlo siempre dignamente! En el teatro nuestro, en el poema nuestro, en la política nuestra, he hecho siempre la misma evocación y un reflejo, un rayo de luz ha flotado sobre ellos: ¡luego en la obra humana lo Desconocido ha respondido!”⁸⁹⁰.

Está exponiendo un programa de trabajo, en el cual todas las formas de hacer, sentir y saber guardan coherencia y se mueven al unísono, un sistema de obrar humano, que conduzca al alcance del ideal al que la idea dispersa de todas las formas posibles evoque el ideal que se persigue. Pero eso solo es posible en la medida en que la humanidad sea una y portadora de una visión solidaria, comprometida, responsable, que sepa a dónde se dirige, que conduzca a la vida y no a la perdición, como él ve ahora a las mismas letras conducir a la humanidad. Él no está por seguir la labor de perder a la humanidad, por usar la palabra para llevarlos a la decadencia a la perdición. Entonces la palabra tiene el don de la claridad y de la oscuridad. ¿Cuándo entonces la palabra es luz?

Hay dos modos de ser de la palabra, uno conduce a la verdad y otro no. Es preciso ser consciente y elegir. Él elije no seguir la moda, la corriente actual que ha distorsionado la función de la poesía y la ha vuelto sacerdotisa de falsos ídolos. Astarté, Pluto, Paynalton: “Yo no estoy en esa peregrinación Si esto

⁸⁹⁰ IBID.

hace mi nombre digno de loor que le dispensáis, con sentimiento lo acepto”⁸⁹¹.

Su carta es una disculpa y un acto de objeción de conciencia: declara sus intenciones literarias, para que, si conociéndolas se comparten, él acepta los honores. Si se le obliga a tomar otro rumbo, él no está disponible.

Con esta explicación de su labor y de lo que para él significa la obra literaria, y luego de un preámbulo introductorio al sistema de valores que lo mueven, expuesto en el poemario “Versos”, nos introduce al segundo volumen de su labor poética: “*Patria*”. En ese poemario escuchamos la voz del dolor por una Patria que se anhela, pero cuyo proyecto se ha desviado y necesita una revolución de conciencia, de voluntad, de fe, de idea, para poder rescatarla de las redes de la corrupción y de los vicios que la tiene de rodillas. Nos presenta un análisis de las causas y nos propone un ideario, y un camino a seguir.

“*Patria*”, resulta interesante, pues en él encontramos el método con el que opera Gavidia y estructura toda su producción. Consta de un sistema y un procedimiento. Descubrimos, que en Gavidia, nada responde al azar, todo cumple un propósito. Vamos a desmontar la estructura conceptual del poemario a partir del análisis del poema con el que inicia. Es importante tomar en cuenta los tres aspectos previos que guardan su intención: que el poemario ha sido titulado *Patria*. Que no es la única secuencia así nombrada, y lo inicia con un canto a Centro América que cumple una función de profecía utópica que conecta con el verso final del poemario, un poema dedicado a la revolución, pero una revolución que es cultural y antropológica, en su lenguaje más escatológico, espiritual. El primer poema condensa su análisis, desplegado en los siguientes poemas.

Ese carácter de condensación se observa, por ejemplo, en temas como el de las pequeñas cosas que forma un coloso. Nos coloca ante la fragilidad humana y el amor, como fuerza vivificante y unificadora, que nos integra a la realidad como un todo. Lo interesante es que dicho poemario finaliza con una serie intensa en la que el poeta da rienda suelta al dolor; la serie de poemas elegiacos, que ya vimos. En ellos nuevamente recurre a la metáfora del viaje, para ilustrar la vida y la historia como un viaje en el cual el hombre debe aprender de la historia y decidir su proyecto vital.

⁸⁹¹ Op. Cit., p. 243.

Hay momentos en que las metáforas sobre el sentido de la vida y la condición humana se funden en un esquema que bien podríamos definir como un algoritmo en el que hemos visto integrarse una metáfora como significante de otra nueva metáfora y ésta, nuevamente en otro significante de nuevas metáforas, como una especie de edificación en la que la metáfora anterior queda subsumida en la siguiente, con lo cual va construyendo una compleja estructura poética que solo revela su sentido en la totalidad de su obra.

Finalmente, hemos de valorar el contexto de los poemas. Primero, que los asuntos y hechos históricos son sus materiales, toma los hechos pasados para traerlos como hijos fallidos de la idea suprema y analiza las causas, para luego proceder a dialogar con sus interlocutores, en actitud de interpelación a la razón humana, en referencia a la divinidad. Se trata de una actitud de pregunta por las razones humanas y divinas. Para luego proponer respuestas y soluciones e impulsar desde ellas un proyecto que reflexione el camino, para evitar repetir los errores. Esta estructura dialogante entre autor, realidad histórica, presente, y lector forman una única estructura temporal de relación actualizada por el ritual literario. La podemos observar, tanto en sus poemas individuales, como en la totalidad de su obra, la cual se nos revela dispuesta para configurar esa estructura de sentido.

No debemos olvidar la situación histórica que hemos descrito, pues es desde ella que Gavidia está discurriendo. Podemos afirmar que mantiene con la historia un diálogo permanente. Así como una actitud de interpelación con quienes considera los sujetos de la historia.

La historia le interesa, en función del presente, cómo crítica utópica, para construir un futuro mejorable. El poema "*A Centroamérica*", por ejemplo, lo compuso en el marco de: "una propaganda asociacionista que originó la fundación de medio centenar de sociedades y cuando una revolución de ideas encaminaba por nuevos senderos al país y las instituciones"⁸⁹²

El sistema de poemas que constituyen nuestro corpus: "*Patria*" se abre con ese poema, el cual constituye un análisis de la situación histórica política de la región, un llamado a la acción, y supone una descripción de la situación, una proclamación y decanta hacia una utopía profética de ascenso, dedicada a

⁸⁹² Véase la acotación explicativa en GAVIDIA, F: "A Centro América", *Obras Completas, obra poética*, p. 248.

Centroamérica. El poema de larga extensión, nos muestra en su estructura un proceso en el que se sintetizan su pensamiento y su visión del mundo.

Acá, nos acercarnos de manera especial a este texto pues, como hemos advertido, resulta una síntesis de las ideas que luego desarrolla en los siguientes poemas, y constituye la intención de los últimos, con los que cierra la serie. Con ello entramos a un dialogar con su mundo poético y en ello a la comprensión que logra sobre su realidad.

Este primer acercamiento al poema con que abre la serie, lo haremos descendiendo por la relación de ideas entre sus estrofas. En ellas se sintetizan las funciones fenomenológicas de su proceso mental y de su ascender espiritual. Cada estrofa despliega diferentes funciones en el poema, pero van conectadas a una función superior en su proceso de pensar el ser. Implican un camino de dilucidación, proclamación y profecía –utópica-. Un método que lleva implícita una didáctica que permite a la conciencia alcanzar, en el movimiento de la intuición poética y la razón perceptiva, un desvelamiento del ser y su condición, para llevar a un proceso de transformación del espíritu humano. Lo expresa en estrofas con distintas funciones:

- Estrofas con función descriptiva⁸⁹³
- Estrofas con función interpelante- conminativa a la acción⁸⁹⁴
- Estrofas con función analítica-argumentativa que señala las causas del mal⁸⁹⁵
- Estrofas con función resolutive que señalan qué acciones seguir⁸⁹⁶.
- Estrofas con función de profecía utópica, que es la meta o culminación⁸⁹⁷.

⁸⁹³ "Centroamérica Duerme/Silenciosa e inerme/ El sueño del olvido de los mundos/ Sus pueblos son estériles llanuras, zarzales infecundos, /Temerosas y agrestes espesuras/Que hincha de negra savia el egoísmo". (...). "Ved el cuadro, que aviva/ En la conciencia pública extenuada/el rayo de una lumbré fugitiva (...) ¿Qué veis? /El crimen coronado arriba./¿Qué veis? El crimen inconsciente, abajo".

⁸⁹⁴ "¡Oh, Patria! Oh, Centro América, /Necesitáis con vuestras propias manos/Levantar vuestra lápida mortuoria/Que gravita en la tierra como un monte/ e interrogar después el horizonte/ Para encontrar el rumbo de la gloria".

⁸⁹⁵ "A ver si hiere a un pueblo de esa suerte/ El destino que forja los tiranos/O si ellos en la empresa hallan muerte. / Si un pueblo yace en el tremendo sueño, /Cuando el ánimo pobre y abatido/Vive esperando con vigor escaso./ Oh, no esperéis que el dedo de la suerte/Os marque el ignorado derrotero, /Mientras dormís en estupor inerte/Y al borde del abismo traicionero, /El porvenir llega inesperado, Advenedizo sin misión ni nombre. (...)".

⁸⁹⁶ "Oh, minorías cultas, indolentes; / ¡Minorías! La gloria será vuestra, /Cuando inclinándoos sobre el pueblo rudo, / Tendiéndoles la diestra, /Hagáis del pueblo indestructible nudo (Y halle en la unión impenetrable escudo/La corrupción irónica y siniestra".

⁸⁹⁷ "Y un día el porvenir que hoy os aterra,/ ¡Oh, centroamericanos!/Vendrá a poner su antorcha en vuestras manos,/ A la faz de los pueblos de la tierra.../ Así el ardiente Izalco un tiempo era/ Un declive sin faldas ni estatura/ Donde el

Vemos que el Izalco es símbolo de la nación. El recurso de usar el verbo en pasado, para crear el efecto de la dinámica pasado-presente, como fuente de poder transformador. Él descubre, que hay un temor de ser responsables del propio destino, pero que es inevitable, tomar las riendas del mismo y si no estamos preparados, volveremos a caer en el equívoco, y ese como el vientre de la tierra reclamará desde sus entrañas con su fuerza telúrica. Como bien lo ha visto ocurrir en la historia.

El volcán de Izalco resulta símbolo de la dinámica nacional⁸⁹⁸. Es referencia al proceso socio-político salvadoreño y vale para Centroamérica, la que encarna su máximo ideal. La que ve como el Izalco: “Un declive sin faldas ni estatura, / Donde el sol dormitaba la palmera, abanico oriental de la llanura”. Antorcha que espera que concentre el espíritu del mundo y arroje un torrente de luz que alumbre el mundo. Esta idea de región que ilumine el mundo es una constante como sentido del ser de la nación salvadoreña.

Esta idea está asociada al subsuelo gavidiano de la identidad; a El Salvador como centro, destino del ser salvadoreño, por la forma de interpretación que da signos tales como la ubicación geográfica, el nombre, los eventos y rol histórico. También insiste en el tema de la concentración de la fuerza, que expresa en el proceso de formación de la fuerza volcánica.

La profecía que visualiza consiste en el devenir unido y en paz de la nación que ha visto desangrarse y ser desgarrada a manos de sus propios hermanos, abatidos por el egoísmo. Él anuncia el rumbo que debe conducir al progreso; la existencia de un pueblo feliz. Ese es su ángulo optimista, el creer que podemos llegar a ser modelo para el mundo. Pero en el contexto del poema y toda su obra, vemos que más que optimismo es, estrategia conminativa, meta que obliga, confianza que compromete, la esperanza de la tierra prometida que mueve a la acción salvífica. Fuente de la mimesis de los personajes del drama.

Lo vemos insistir en la urgencia de un cambio de conciencia, de actitud, por eso todo su discurso está vertebrado por la ética y se dirige a obrar una

sol dormitaba la palmera,/ Abanico oriental de la llanura,/ Una noche, el espíritu del mundo/Concentrando su fuerza poderosa, sacó de las entrañas de la tierra/ Un sima espantosa/ Que arrojó de su cráter iracundo/ Por sobre de las cimas de la sierra/ Un torrente de luz que alumbró al mundo”.

⁸⁹⁸ Como veremos más adelante, es un símbolo, que luego es significativo de la metáfora del deber ser de la nación.

nueva conciencia, una nueva moral en la que la idea de que no sea traicionada por la acción. Está claro para él que tal cual se encuentra el espíritu humano seguirá en los derroteros de su autodestrucción. Primero tiene que transformarse desde dentro. Y esta es la gran idea que culmina en *Sóteer*. El emerger del nuevo humano que supone un cambio de *ethos*, de cultura. Un nuevo hombre, un nuevo espacio de relaciones, actitudes y concepciones.

Por eso la educación, es una idea que es constante como obra fundamental: la acción prístina a seguir. El cambio de conciencia de los dirigentes, la elevación de la condición del pueblo. Ya que ha descubierto la paradoja de que sin pueblo no hay nación y viceversa, y por tanto la nación en ese momento es un proyecto en gerundio.

Luego nos lleva por diferentes ideas en cada uno de los versos que prosiguen, para cerrar el conjunto con lo que denomina: "*Versos de la Revolución*" y que inicia con estas interpelaciones:

“¡Ah! ¿Qué haces Figueroa?
¿Pones mano sobre la obra del pueblo?
Haces muy mal.
Quien asesta un fusil contra un hermano
Es un gran criminal”⁸⁹⁹.

Luego sigue con un análisis de la función de las letras y del pobre papel que han cumplido:

“Escritores de tarea,
de a tantas fojas al año,
entraban como en barbecho
por las faldas del Parnaso”⁹⁰⁰.

Continúa con un análisis del estado de la República, a la cual ve traicionada y ve que la idea se sacrifica en aras de una muerte inútil que no ha dado frutos. ¿Por qué? Porque no hay ciudadanos que la hayan defendido. Esos hombres que se llaman ciudadanos no se identifican con los ideales de aquellos que lucharon por la idea. Con lo cual hay un abismo entre la idea y la acción de los herederos. No se ha producido la identidad con el proyecto y por

⁸⁹⁹ GAVIDIA, F: “Versos de la revolución”, en *Obras Completas I*, p. 367.

⁹⁰⁰ Op. Cit., p. 369.

tanto no puede haber continuidad. Aquello, dicen son otros, no son nosotros:

“Aquellos eran otros, vosotros no sois de ellos;
Ellos eran sublimes, libres, gigantes bellos, /
(...)
Hacían de la Patria su Dios, su religión:
Vosotros, descendientes de todos esos bravos,
Que tenían no siendo ha poco sino esclavos,
Que tenían derecho a la cruz y a los clavos,
Hijos de aquellos mártires: veneráis a un ladrón”⁹⁰¹.

No hay identidad, continuidad, conciencia de hombres libres, de ciudadanos para el bien común, de hacer de la patria una religión, para quienes la patria sea lo primero. Estas son reflexiones que se repiten en variaciones y desdoblamientos metafóricos. Así, nos va colocando de cara a los diferentes obstáculos que han amenazado y son amenazas al proyecto de la nación. No puede cerrar sin anunciar el peligro que asecha a la utopía, en insistir lapidariamente que está en manos de los seres humanos labrar su destino. Vemos una profunda conciencia de que la patria aún no existe.

Luego prosigue con un claro manifiesto de que lo que anda arriba, es decir, en los gobernantes es vicio, estafa, violencias, robo y asesinato. Y todo eso es lo que se reproduce abajo. Es un poema de una sola estrofa que titula *“Lo que anda arriba”*.

Por tanto, declara la nación una selva que oculta fieras y por ello la naturaleza les confina a la oscuridad y a la soledad. Esa es la anti-utopía. Lo que puede pasar de no cambia el rumbo de la historia. El poema que contiene esta idea se llama de *“Hombres y fieras”*. En él compara a los hombres y a las fieras. Éstas buscan la compañía de otras fieras:

“Y he aquí, los humanos bandoleros
van al bosque a buscar sus compañeros,
viven como los otros, prisioneros
de la naturaleza: es natural
ahora bien, ese tirano impúdico
no lleva sus rapiñas y su escándalo

⁹⁰¹ GAVIDIA, F: “Los abuelos y los nietos”, en *Obras Completas I*, p. 371.

sino a la humana sociedad, tornándola
indiferente y ruin, selva del mal”⁹⁰².

Finalmente, cierra el ciclo de su proceso, con la profecía y la sentencia de los poemas 36 y 37 que hemos analizado: “*Un pueblo feliz*” y “*Convidado inoportuno*”. Un eje cuyo primer término nos describe un cuadro paradisiaco de un país ideal, de un pueblo feliz que disfruta de lo maravilloso de aquel espacio que Dios dio al pueblo. Para luego hacer un giro a la actitud sentenciosa, en el otro eje que representa “*Convidado importuno*”.

Dicho poema cierra el ciclo como advertencia al tirano, que nada es para siempre, hay en él un eco de *Crimen y castigo* como advertencia: es una profecía doble. El premio y el castigo y la advertencia de hacer la patria es una tarea permanente. Hay una lectura entre líneas, que es compartida como presentir poético y que vemos en el pensamiento de final del siglo XX: la sospecha de que el mundo se encamina a su deshumanización y que la humanidad se encamina cantando al abismo de su ruina. Pero también, cree en la razón humana. Pinta un doble panorama, un doble destino, como para decir, la humanidad escoge. Gavidia se ha elevado de lo local a lo universal. Pasa de un interlocutor local a la humanidad.

Con un estilo bíblico, proverbial, de sentencias, y con un sentido ético que todo lo mueve, también nos recuerda, el estilo de sus estructuras, a Hesíodo, a Dante y a Goethe. Gavidia ha construido un entramado en el que teoría política, literaria y filosofía forman un todo coherente. Gavidia no es un ingenuo, un soñador, no es un patriota iluso, ni un nacionalista ofuscado ignorante de los problemas reales que afectan a la nación. No es un científico, un pensador, un historiador, un filósofo y poeta de la idea, en el pleno sentido que poesía tiene para él, y por ello, para el pueblo de su utopía, ha vertido la idea suprema en su obra literaria; todo su saber, su querer y amor. Pues para el Maestro, el amor funda “una faz de lo humano que colinda con lo divino”. Y no puede concebir una idea superior sin amor, ni un amor sin idea. Escribe en función de una utopía, y lo hace desde el dolor que le causa ver a su pueblo sufriendo. El pueblo es su eje principal, la república, la nación esencialmente es pueblo. Por eso es republicano, en el sentido puro del ser de una República; y ese pueblo

⁹⁰² GAVIDIA, F: “Hombres y Fieras”, en *Obras Completas I*, p. 372.

sufre, y llora, pero no alcanza a ser consciente del origen de su dolor, ni de su salvación; y Gavidia sufre y llora, en su obra, pero analiza, descubre, describe, demuestra y propone.

Sus héroes son símbolos, encarnaciones de la idea, representaciones que necesita el pueblo, para “ver”, haces de luz que expresan ideales, no son personajes históricos en el sentido propiamente dicho, tienen una función ritual, ideológica: son el enlace entre ideología y utopía. Pero son modelos para la acción, para que se cumpla el ideal, no para el vano recuerdo del ritual. No entelequias manipulables, sino banderas de lucha, motor, programa, modelo, guía de la acción. No es un ver al pasado para justificar el presente, sino para reclamar la deuda de un ideal no realizado y destruido por el egoísmo.

C. El sistema categorial de Gavidia y su relación con un proyecto nacionalista

Lo que establecemos acá resulta del cruce de los datos cuantificables, con la interpretación cualitativa del análisis estructural. Este análisis nos permitió comprender el sentido general que se teje en el discurso poético gavidiano, producto de las relaciones semánticas entre categorías y el contexto intra e inter textual. Lo que primero llama la atención es la coherencia que existe entre los resultados cualitativos y los cuantitativos. Cualitativamente vemos que para Gavidia la nación es un proyecto por construirse que corre la misma suerte que los otros que han visto torcer su origen.

Nación es una de las categorías que alcanza un mayor número de apariciones, pero no ocurre lo mismo con las CTF que la conforma, pues son las que menor presencia tienen. Por otro lado Gavidia insiste, como hemos visto, en la necesidad de que los líderes o patriotas conduzcan al paso de la población a pueblo y de éste a ciudadano. Y ese valor de pueblo se ve en que es la categoría con mayor puntaje. Y su modalidad de ciudadano con uno de los menores puntajes. Tal es el caso sociedad, que hemos visto son conceptos que definen a la nación, a la que considera la máxima expresión de lo civilizado. Esa posibilidad se juega entre el patriotismo y sus poderes y el de los traidores y/o tiranos.

En el discurso poético gavidiano podemos identificar diferentes sentidos relacionados coherentemente con un discurso nacional. Tanto por la presencia de las categorías, como por la conexión de ellas a la totalidad de la estructura, su función, mensajes temas y figuración poética.

En cuanto a la historia, todo el poemario recrea e interpreta la historia. Y de su visión de la se ha dicho que realiza una lectura providencial, pero el sentido de tal providencialismo apunta al sentido de una posibilidad que nos sale al paso, dentro de otras posibilidades y depende del humano apoderarse de esa posibilidad. En ningún momento vemos un determinismo o finalismo que se impone como destino inexorable, sino que es lo que finalmente nos hace libres en cuanto que como posibilidad deja el camino de la elección.

Desde dicha comprensión recorre y trae la historia al presente para ofrecer desde allí, una interpretación de la situación presente y una explicación del porqué no avanzamos, pues estamos repitiendo la historia. Los signos históricos, constituyen un recurso que nos advierte. Un proceso en el cual conecta significativamente el pasado colonial como comprensión de los hechos del pasado cercano y de la situación de su presente. Ello le permite construir una teoría sobre el desarrollo histórico y sus vínculos con su actualidad. Así como un sentido de la misma, como una dinámica entre las posibilidades y la libertad humana.

En dicha dinámica están presentes mediaciones, que vemos expresadas a través de la intensa crítica que atraviesa todo el corpus. Esta crítica deviene análisis de las causas del fracaso de los proyectos de convivencia, y sus efectos en la construcción del proyecto nacional. En este sentido el pasado es también una opción del presente, que podemos acoger o cancelar, en función de otras posibilidades. Pero él se enfrenta al hecho de que pareciera que históricamente elegimos mal o deformamos buenos proyectos de vida al traicionarlos. Por ello su análisis histórico deriva en una ética. Historia y ética conforman vectores de donde pende todo proyecto político.

En ese plano ubicamos las funciones fundamentales de su discurso. Así como el de la intención propositiva-interpelante. Nos propone un proyecto humano que aspira a su elevación y nos interpela para alcanzarlo cancelando y trascendiendo la herencia colonial. Ya que ha deformado la conciencia y

obstaculiza ver la verdad, lo bueno, las belleza. El sentido de su intención apunta al reconocimiento de las causas del fracaso, las cuales ubica en nuestra conciencia deformada y dormida que hacen que ante las posibilidades elijamos mal y terminemos en proyectos inauténticos.

El descubrimiento de la necesidad de una nueva conciencia, de una nueva humanidad, es a lo que se debe aspirar en un primer momento. Esa es el deber primero de los patriotas, y lo que entiende por patriotismo. Él advierte y profetiza que si los patriotas no logran producir en el pueblo esas transformaciones, no habrá capacidades, ese pueblo no puede encaminarse a su realización como especie, como colectivo civilizado, lo que él comprende como la “Hélade planetaria” en la cual la separatividad y la incomprensión destructiva sea superada.

Hemos descubierto en el corpus analizado, la construcción de una simbólica nacional. Gavidia procura, a lo largo de sus poemas, instaurar un discurso para definir el lugar de la región en el devenir histórico, legitima la idea de nación como un proyecto civilizatorio que para él consiste en el llegar a ser de la nación, como estado sumun de posibilidades de realización humana. En ella ve emerger los medios e instrumentos para la cancelación de las condiciones de autodestrucción: justicia, ley, democracia, libertad, razón. Se esfuerza en visibilizar los obstáculos para la construcción del nuevo proyecto político, el origen de nuestra nación, sus amenazas y su deber ser. El cual encuentra en los signos de su historia, que desoculta de entre los cadáveres, odios, intrigas y guerras.

Al mismo tiempo cumple una función ideológica y ética. Actualiza el rito de fundación y rescata su fuerza utópica. Refundando de nuevo el proyecto nacional, sus beneficios y el poder como espacio de realización. Los vincula a un “llegar a ser” arcano, que identifica en la “Nueva Hélade” planetaria. Nos ofrece las posibilidades de situarnos en el rito de rememoración a través de actualizar el recuerdo de los hechos, personajes, lugares, hazañas y virtudes que deben definirnos y recordarnos quiénes somos, y nuestra razón de ser como pueblo.

Su simbólica refiere por lo menos a siete esferas definitorias de la identidad salvadoreña que reunimos acá:

Esfera de la historia.

Se remonta a los acontecimientos fundacionales, del lado de las culturas nativas. Refiere la acción civilizadora de Quetzalcoatl, quién representa la primera posibilidad de una forma de vida elevada, civilizada y justa, pero que por la codicia y la ambición se pierde.

Del lado hispano, el descubrimiento de América. Lo que considera como una gloriosa hazaña: y la comprende como acto providencial. La segunda oportunidad de enriquecer el discurso humano disperso, pero que se malogra porque se instaura un gobierno totalitario movido por la codicia y la ambición desmedida que legitima una relación de violencia e incomprensión, que termina legitimando la dispersión humana.

Del lado de la nueva cultura que emerge ubica a la Independencia: otra oportunidad sagrada para hacer valer el ideal de convivencia civilizada, la concordia, la paz y la vida feliz de la sociedad.

La historia aparece como una dinámica entre las capacidades humanas y las posibilidades, que se ven obstaculizadas, por elementos históricos culturales que deforman la conciencia y llevan a malas elecciones que cambian el rumbo del proyecto humana.

La idea de que existe en lo humano la posibilidad de su elevación la sustenta en los hechos históricos mismos, a los que interpreta como signos de esa posibilidad, manifestaciones de la Providencia que señala el rumbo, pero que solo la voluntad humana puede alcanzar. Esto aparece simbolizado de diversas maneras, como hemos podido ver. Continuamente nos refiere a la idea de pérdida, traición, etc. la situación de debacle se repite y nos vemos ante la triste decadencia.

En esta esfera, el proyecto político nacional es otra manifestación de la Providencia que nos ofrece una vez más la oportunidad de lo que él ve como el logro de la unidad planetaria, la nueva Hélade planetaria o la nueva Tula de Quetzalcóatl. Pero nuevamente, ve que el proyecto ha fracasado. La nación es solo un discurso fallido, ha caído nuevamente y se percata que en ello todos sus pobladores son cómplices: *Centroamérica ha perdido el rumbo de la historia*, nos dice: es un hogar en ruinas. Pudimos apreciar que el poemario nos sumerge en un rito funerario, se abre y se cierra con la misma función de crítica apocalíptica dolorosa, una metáfora del *descensus ad inferos* del que desea salir renovado, en tanto comprensión de la historia y de nuestro ser. Lo que luego reelaborará en su *Sóteer*. El viaje es la necesaria condición *sine qua non* de la transformación de la nueva Hélade.

La historia como continuo espacio de posibilidades, o providencialismo, en el cual la búsqueda de libertad y vida civilizada parece fracasar una y otra vez, pues en su misma búsqueda, en ella radican los factores de éxito o fracaso. Así, la posibilidad de su realización constituye espacio para el análisis y comprensión de lo que lleva al éxito y al fracaso de una vida superior o de un salto de calidad de la especie humana. Por ello, la historia es el espacio de fundación del ser. En ella busca Gavidia, fundar el relato de quiénes somos y de nuestra identidad, que debe revivirse y mantenerse en la memoria. Un espacio de permanente reconstrucción y debate de la identidad.

De los lugares como arraigo: destaca los sitios de las grandes hazañas o de origen y fundación, como lugares en los que la historia se ha escrito y deben guardarse en la memoria para no olvidar lo que somos y recordar nuestro ser, nuestra identidad: Centroamérica, los parques y sus monumentos, Guatemala, El Salvador, San Salvador Ultra Lempa. Los sitios arqueológicos, ciudades míticas como Tula, (Ruinas de las antiguas culturas). Sitios emblemáticas donde se ha defendido por el ideal civilizado,

<p>por la libertad, por la dignidad y que no deben no olvidarse: Acajutla, Gualcho, Es Espinal, La plaza de puerta de San Miguel donde se realiza la feria de la Paz .Su rememoración revitaliza el rito fundacional, es el núcleo de la identidad que da continuidad.</p>
<p>Del pueblo libertador, salvador, guía, patriarca fundamento de la nación (sentido positivo).Pero también con sentido negativo, traidores, tiranos, sometidos, sin alma, que yace dormido. Pero una fuerza poderosa y origen de toda convivencia y proyecto político.</p> <p>En estos tres componentes radica Gavidia la construcción de la identidad y los problemas del fracaso o éxito de la nación. Pueblo, historia y territorio son los componentes de cuya dinámica emerge la cultura, que para Gavidia no es inocente, y debe ser asumida críticamente, pues es así misma espacio de realización, pero también de deformación, restricción y manipulación por los enemigos del bien común.</p> <p>Recordemos lo establecido al construir nuestras categorías, allí establecimos -el existir- como una estructura de tensión, en la que se articula: historia y cultura, de la cual resulta el mundo humano, como concreción y posibilidad. De tal forma, de la tensión entre –mismidad - e –ipseidad-, identidad discursiva y narrativa, entre autodeterminación y mantenimiento del sí, se produce una identidad. Este proceso vale para la identidad de una persona como para la de un colectivo. La cultura es por un lado resultado de la historicidad humana, y la historicidad supone la cultura como matriz o lugar de y posibilidad de las acciones. Es la concreción y condición de una formalidad posterior. Y la identidad es el tejido que emerge de ese mundo, identidad de un mundo, de una cultura, de un colectivo o de un individuo, de su praxis en el mundo, su experiencia, con el poder, su función, los efectos de uno sobre otros, sus productos y transformaciones. En fin de un gran proceso de construcción y deconstrucción. Supuesto que podemos encontrar en la lectura que Gavidia hace de su realidad, y traduce a su lenguaje poético.</p>
<p>De los personajes: Matías Delgado, Francisco Morazán, Quetzalcoatl, El rey Kicab, Santiago Celis, Atlacatl, Bartolomé de las Casas, Simón Bolívar. Encarnan los valores éticos a seguir: valor, justicia, honestidad, sacrificio, democracia, justicia, ley, verdad, amor al prójimo sin y reconocimiento de la humanidad del –Otro- y de su dignidad.</p>
<p>De las hazañas:</p> <p>La batalla de Acajutla, La Batalla del Espinal, La batalla de la Hacienda de Gualcho, la conspiración de 1811, Batalla de Olinstepeque. Batallas en los límites de San Miguel y San Vicente. Somos lo que hacemos: “Tú has hecho mucho”, dice le interlocutor al moribundo que no puede recordar. La nación está moribunda y hay que activar el recuerdo de su origen de su destino marcado en su historia y en sus guías.</p>
<p>Paisajística:</p> <p>Las montañas, el lago de Ilopango, El Volcán de Izalco, el mar, los ríos como Lempa, y Olinstepeque. La tierra: descripciones del espacio y la geografía, como en Ultra Lempa, Signos de mi país, Estancias, etc. El vientre, fructificación, poder terráqueo que debe ser dirigido, para que no vuelva violencia brutal e inútil.</p>
<p>La Heráldica: El escudo, la Bandera, los monumentos y el himno. Como actualización del rito fundador de la nación, memoria histórica y sentido del ser.</p>
<p>Virtudes patrias que deben guiar a la acción y constituir la conciencia nacional: amor, ideales, lealtad, valor, compromiso, solidaridad, ética: verdad, honor, lealtad.</p>

En dicho lenguaje simbólico vemos también que predominan las intenciones con función ideológica nacionalista, utópica-profética, e identitaria, con un sentido cercano al que hemos definido y asumido en nuestro marco teórico. La intención se dirige al análisis de los hechos y de la dinámica que ha llevado a la situación de las condiciones históricas que vive. El proyecto nacionalista no es el problema, sino la conciencia deformada, y eso es lo que debe ser transformado pues desde ella todo proyecto está destinado al fracaso.

Interpreta de otra manera la realidad nacional, señalando lo bueno, lo malo, lo necesario y lo amenazante, y los signos de nuestro deber ser, y le da un sentido, un valor y una memoria, que permiten el reencuentro y lectura de lo simbolizado, esfera desde la cual re-describen la historia nacional y nos llevan a la construcción de un sentido de nación, de ser salvadoreño, de nuestra historia. Materiales con los que va construyendo una identidad salvadoreña. En esa dirección cumplen una función ritualista, rememorativa y actualizadora de los sucesos fundacionales que legitiman y mantienen la fuerza del ideal original a través del poder del símbolo.

Con la simbólica que construye pretende:

1. Rescatar la historia y darle un sentido desde el ideal nacional. Entendido como la idea más sublime de la convivencia humana en sociedad, del vivir público. Una forma de organizar la vida política que garantice la realización humana.

2. Legitimar el modo de convivencia política desde la figura de una nación democrática y republicana.

3. Sistematizar y reproducir los signos de lo nacional, es decir de lo que nos identifica y eso son las acciones, valores e ideales que la historia nos muestra y que él lee bajo el signo de la Providencia. Todo lo cual busca representar simbólicamente, por lo que el símbolo y el rito son capaces de producir en la conciencia. Pero habla de símbolos cuya fuerza se mantiene por el ejemplo coherente del hacer de sus dirigentes.

4. Ofrecer un material pedagógico para educar en los valores ciudadanos. Ya que se da cuenta de que se carece de todo sistema de signos que construyen el discurso de la nación.

D. Interpretación de la simbólica nacional del discurso gavidiano.

Al estudiar las relaciones y asociaciones semánticas de las categorías secundarias y las nucleares, y cruzarlas con la cantidad de veces que aparecen, vemos que difiere de nuestra propuesta original. Ésta partió de la concepción teórica de la nación moderna, un proyecto cuya clave es la nación, y descubrimos que en el pensamiento político de Gavidia la clave es el pueblo y la nación constituye un estado del pueblo en el que él ve la posibilidad de la vida civilizada, democrática y favorable al bienestar común en lo que cada miembro de la nación pueda desarrollarse plenamente.

Tal proceso nos muestra la negociación que Gavidia hace con la teoría y la interpretación propia de dicha teoría política, a partir de la comprensión de su realidad. Las categorías principales encontradas son las relacionadas con la gente y sus estados de hacer políticos. Para Gavidia la Patria es un modo aún primitivo en el que el tirano encuentra acomodo, y son los patriotas los que deben conducir al nivel superior que es la nación.

Cuadro de conjetura de la relación categorial propuesta originalmente. CATEGORÍA TEMÁTICA NUCLEAR: NACIÓN			
CATEGORÍAS TEMÁTICAS FUNDAMENTALES VINCULADAS Y HACES DE RELACIONES HIPOTETIZADAS			
ESTADO	CULTURA	TERRITORIO	POBLACIÓN

Resultados:

Resultado encontrado de la relación CATEGORÍA TEMÁTICA NUCLEAR: PUEBLO			
CATEGORÍAS TEMÁTICAS FUNDAMENTALES VINCULADAS Y HACES DE RELACIONES HIPOTETIZADAS			
NACIÓN	TIRANO	PATRIA	PATRIOTAS

La patria comprende una entidad básica, un espacio de posibilidades en la que se desarrolla la vida humana. Un conjunto social que habita un territorio y comparte una historia y una cultura. Este espacio es objeto de una configuración política que puede o no funcionar para el beneficio de la colectividad. La historia es el libro que contiene la clave del movimiento de las

posibilidades de la humanidad como especie social y espiritual. La población posee el protagonismo principal que está en germen en el ciudadano. Pero como tal no constituye una entidad capaz de usar sus potencias en función de su bienestar, pues tiende a la acción dispersa, de forma individual. Ese camino solo lleva a la reproducción del esquema destructivo por el triunfo del individualismo. Para él la inteligencia individual, por sí misma no puede guiar a la nación. Es importante dirigirla hacia una inteligencia colectiva, de cuyo equilibrio penderá el éxito de la convivencia humana. De lo contrario deriva en la ambición y el egoísmo que alimenta la figura política de la tiranía y el despotismo, pues impera la voluntad de unos pocos que se sirven de la población para ponerla a trabajar en función de intereses personales.

La tiranía es, pues, resultado de una población que no posee conciencia de unidad y que es presa del egoísmo. En la búsqueda del bien individual unos se hacen con el poder y esclavizan al resto sometiéndolos a sus intereses.

Surgen así los tiranos que se aprovechan de la condición de poder para servirse de la patria. Los tiranos no poseen conciencia del bien común, pero tampoco los que son sometidos a ellos. Por tanto, tampoco tienen conciencia de su condición de seres libres, dignos, con derechos, de respeto a la ley, de Dios, del poder de la unidad social y la solidaridad. Viven como bestias anulando su humanidad; tienen una forma de vida inferior y bárbara.

La historia muestra que dicha situación, no es el destino del ser humano. Los hechos muestran que continuamente emergen iluminados, salvadores, guías, situaciones que ponen a luz la verdadera idea de la realización humana. Esa Idea es la Providencia que encuentra instrumentos de medicación entre la realidad a deber ser y los seres humanos. Tal como la poesía, el símbolo, los poetas, los iluminados, quienes saben escuchar la voz e interpretar correctamente los signos de los tiempos. Recordemos la cita que colocamos al inicio del capítulo: “-Un espíritu. ¿Su nombre?/- Es ese: Espíritu. / Una visión enorme le acompaña, que en bien del hombre/es el dios de los símbolos. /- ¡Ah!/ -¡Deja, deja que hable!”⁹⁰³. Idea cuyo contexto poético es el asunto de la torre de Babel y la dispersión de las lenguas. O su idea de historia de la cual hemos ya expuesto el sentido de su visión Providencial, en la cual actúa una

⁹⁰³ GAVIDIA, F: “Sóteer”. *Obra poética*, V 5(5ª. Parte) en *Obras Completas*, p. 178.

fuerza que impele a la unidad e integración como única posibilidad de que la humanidad sea viable y no se autodestruya continuamente.

Pero como, para Gavidia, la Providencia es una posibilidad, el ser humano elige y lucha a favor o en contra de la posibilidad. Y esa actitud está condicionada por la sociedad en su conjunto, por el sistema de convivencia que se ha configurado a través de la historia y es a eso lo que llamamos la marca cultural como concepto implícito en la visión gavidiana. Una marca que condiciona la acción histórica, la abuela hechicera que nos atrapa en sus embrujos y nos retiene para que no alcancemos la tierra prometida.

Como hemos visto, pocas veces hace referencia directa o literal a la cultura, y nada a la identidad, pero están implícitas en todo su discurso. Al leer su poesía, nos damos cuenta, que la referencia es metafórica, está representada en los símbolos, en su interpretación histórica. A través de su lenguaje poético con que construye su discurso. Para Gavidia, es precisamente la cultura el marco de condicionamientos que nos capacita y produce las hábitos que nos hacen diferentes.

La posibilidad de elevarnos, está sujeta a la posibilidad de cambiar, seguir o modificar esa dirección o la conciencia formada en la historia, para el caso de la región, ese vientre nefasto de la colonia. Un nuevo Adán, solo es posible transformando y creando un nuevo vientre. La historia es el padre y la cultura el vientre en el cual fructifica el ser, y ese ser es la población.

Pero el cambio pasa por una experiencia educativa, condición que metaforiza con la idea del viaje de Sóteer, poema en el cual responde a la pregunta que sostiene su producción poética: ¿cómo transformar el espíritu humano, que desde su experiencia tiende a repetir la historia? Pregunta que deja planteada en la versión final de Júpiter. Responderla es la clave para que: “nuevamente la víctima no se convierta en victimario”.

Él observa en la historia un círculo vicioso que urge romper. Para ello no es suficiente la acción sacrificial y heroica, como lo propone en Júpiter y en el primer acto de Sóteer, ni la fe y buena voluntad, ni la teoría y planificación, ni la organización y unión de los colectivos es suficiente. Todo ello es válido, solo en cuanto corresponda a una conciencia de la unidad. Entonces se realizará como un solo acto de transformación guiado por el saber, la luz que nos coloca cara a

cara con la verdad del destino y la realidad de lo humano, sus grandezas y su miseria, sus logros y bajezas, lo que lo pierde y lo salva.

La propuesta Gavidiana está codificada en un lenguaje escatológico a través de metáforas (alegorías y símbolos), el viaje es una pedagogía guiada por una nueva ética.

Y en ese análisis e interpretación de los signos de la historia de Centroamérica, desde la época precolombina, donde ve el símbolo del civilizador Quetzalcoatl, hasta la independencia, comprende un solo movimiento que forman una unidad de un proceso de salvación que ha sido doblegado por la insensatez, la ignorancia, la codicia y el egotismo. Para nuestro autor, los hechos como el lugar geográfico de El Salvador, su nombre, las vicisitudes históricas, no son azarosas, sino signos de un destino, y un deber ser. Con estos signos que hace visibles, desde una lectura situada en la intención salvífica y redentora, legitima su discurso nacional.

Desde tal lectura construye y valida los componentes fundamentales para la construcción de la nación: república, libertad, ley, justicia y democracia. Componentes que mejor ilustran su idea antropológica y la razón de ser del existir humano. La Nación es pues la posibilidad de humanización. Lo que resulta –de- un proceso no de industrialización, Gavidia lo lee como la gran oportunidad de transformación de la conciencia humana, la diferencia entre civilización y barbarie.

Pero a Diferencia de Sarmiento, Gavidia piensa la nación como espacio del diálogo para la convivencia, de negociación entre iguales, seres libres y soberanos, que se ponen de acuerdo enriqueciéndose, no pretende exclusión, ni estandarización, no, sino inclusión y concierto por el diálogo. Un espacio, donde todas las voces dispersan se puedan escuchar y eso es civilización para Gavidia. Ha negociado la de nación, se la apropia aprovechando de su origen elementos comunes que considera expresión de la santa Idea. Lo que nos permite afirmar que construye una visión original del discurso nacional.

Esa visión la vemos metáforizada en el poema la *“Princesa estrella”*, cuya protagonista muere por la incapacidad de confiar los unos en los otros, por lo que la mediación falla y el diálogo no se realiza. Falta la voluntad de escucharse. La elección/acción se construye mediada por el prejuicio del temor

fundando en la experiencia de que la palabra del otro sea falsa, motivo que lleva a la falla el diálogo. Lo que Gavidia considera como la única manera posible de vida civilizada.

Recordemos que la princesa Estrella, se ofrece para engañar a los invasores. Valiéndose del sentimiento de Alvarado hacia ella, logra que éste confíe y ella aprovecha. Pero luego se transforma al escuchar los cantos a María, que la llevan a confiar en la palabra del conquistador que le promete, dejar el sitio de la ciudad acordando un armisticio.

Confiados en la palabra, cada uno parte, sin más que la palabra empeñada del otro, pero los prejuicios median en la relación, el temor y la ignorancia, el arrebato domina y la princesa acusada de traición, es asesinada por los guerreros de su propio pueblo, antes de ser escuchada. No obstante, muere escuchando la voz de María, quien que representa a la mediación. En la fe católica, María simboliza a la mujer de fe, la primera creyente que hizo el milagro, la que dio su cuerpo y alma para que se hiciera en ella la palabra de Dios y emergiera un pacto y acto de fe *el salvador*. La mariología la reconoce como el primer acto de fe. En este sentido fue la que puso en marcha el mecanismo salvador. En María, Gavidia encuentra el símbolo que le permite metaforizar la idea sobre el poder de la confianza como el punto de partida de todo proceso de diálogo, reconciliación y salvación.

CAPÍTULO XIV:

METÁFORA Y UTOPIA EN LA POESÍA DE GAVIDIA

A. Las metáforas gavidianas y su proyecto político.

Tal como lo hemos definido en el último tramo del proceso de nuestra metodología, acá procedemos a recoger la cosecha de la palabra de Gavidia, ofreciendo lo que hemos interpretado, es decir, dándole voz al autor para comprender su mensaje. El cual hemos entendido, se mueve formando un trazo, que va de lo simbólico-racional hacia el ser de lo real; un arco que nos lleva de la evocación poética a la realidad histórica-política. Fenómeno sobre el cual reflexiona y nos ofrece un ideario nacional. Un modo de ser nación que se funda en la construcción del ciudadano autor y actor de la nación.

Acercándonos a su palabra en actitud de diálogo, como lo hemos venido haciendo, nos preguntamos por aquello que podemos establecer a partir de la comprensión de sus metáforas. De lo que la realidad expresa desde ellas. Las que hemos establecido forman un sistema coherente de ideas que funciona como análisis, reflexión, advertencia y propuesta sobre la nación. Podemos ya afirmar que el discurso de estos poemas comporta un contenido nacionalista, desde el sentido que le hemos asignado al término.

El ideario nacional Gavidiano quiere ser modelo para la construcción de la nación, la cual ve secuestrada. La patria, para él, ha sido mancillada, y secuestrada por falsarios, y no ha podido alcanzar la tierra prometida y, aunque muchos la han querido rescatar, han fracasado⁹⁰⁴. Sus metáforas ofrecen un excedente de sentido en el cual se juega un trascender hacia una reflexión filosófica sobre la condición humana. Sobre sus formas de articular los modos de relación y convivencia, y una propuesta sobre las posibilidades de un nuevo proyecto humano. Ofrecemos acá el resultado de nuestra conversación con el corpus y las respuestas de Gavidia a nuestras interrogantes.

⁹⁰⁴ Idea metaforizada en la promesa del jinete-patriota del poema "La hechicera" y doblado como tema-motivo de otros como: "Cuentos de marinos", "La Indias", etc.

Mucho hay en Gavidia que nos recuerda el estilo críptico, apocalíptico-profético y sapiencial de los libros bíblicos. Como el de los profetas que denuncian la injusticia y la degradación del pueblo. Pero también encontramos la actitud del guía espiritual, que vuelve con las tablas de la ley y encuentra a un pueblo sumido en la idolatría; de profeta utópico que augura la posibilidad de la humanidad de vivir en un mejor lugar, de redimirnos. De igual forma, lo vemos señalando aquellas actitudes que nos mantienen esclavizados a una existencia miserable e inauténtica, disconforme a lo que él considera el destino humano.

Su actitud salvadora parte de la consideración de confiar que nos es posible llegar a la tierra prometida. Hay en él un lenguaje compuesto por símbolos arcanos, que reúne e integra para formar su propio discurso, uno que se mueve entre el lenguaje del símbolo y la razón con gran maestría y virtuosismo. La idea de temporalidad humana y su devenir nos evoca con voz arcana y sempiterna a la voz de la espiritualidad maya, a la voz del profeta persa Zaratustra⁹⁰⁵ y de los profetas hebreos. Eterno retorno y posibilidad de dejar de ser, para poder ser, de morir y renacer.

En ese lenguaje en el que se apropia de lo disponible y de lo ecuménico de los símbolos, ha procedido como cuando creó un idioma universal que llamó "Salvador". Pues lo pensó para devolvernos la capacidad de comunicarnos en un lenguaje común. Esta idea de hablar un lenguaje común que nos permita comprendernos y nos salve de la separación, es un motivo constante en todo su pensamiento y expresión.

Respetando las raíces de los diferentes idiomas, en búsqueda de aquello que es común y nos identifica, busca puntos para confraternizar y dialogar. Pero no por ello mutila la diversidad, que para él es riqueza. Su discurso poético opera desde la misma intención que lo llevó a inventar un lenguaje universal. Ostenta un humanismo universalista, pero atento a evitar la pérdida de la riqueza humana que se ha ido produciendo a lo largo de su historia. En este sentido desea superar la torre de Babel. No obstante, sin pagar el precio,

⁹⁰⁵ Pero a diferencia de este profeta, Gavidia no cuenta con que las fuerzas del bien terminarán imponiéndose, ya que el triunfo del bien está en manos del juego de poderes humanos, lo cuales deben ser guiados por la virtud de la justicia, el bien común, la sabiduría, la libertad.

de la estandarización totalizante y muchas veces la aniquilación, que la fundación de la nación moderna tuvo que pagar.

Pero reconocer la diversidad y su riqueza, no es óbice para observar que los seres humanos ostentamos comunes universales que en cada cultura operan para oscurecer y ocultar nuestras posibilidades de ser auténticos. Una autenticidad que busca y sitúa en la capacidad de convivir respetuosa y corresponsablemente. Así, su discurso nos lleva a través de un análisis del bien y del mal como posibilidades de la acción humana.

Un análisis que decanta en discurso político, no partidarista, sino político en el estricto sentido griego. Porque lo suyo es la reflexión filosófica desde la cual funda la construcción de una nueva realidad humana, que supone una nueva cultura, un nuevo marco de realización y configuración de una nueva humanidad. Podríamos decir que hay una humanidad dañada en el vientre de su dinámica histórica. No es un daño original, sino de su devenir y puede ser enmendado.

Un proyecto de vida auténtico se construye en sociedad y ese vivir social demanda un marco de relaciones en las que la vida conjunta sea posible, y nos transporte a un vivir civilizado y en lenguaje actual: sostenido. Pues ve en la historia que la fiera que llevamos está siempre al acecho para herirnos y llevarnos de nuevo a la cueva y a la selva. Por ello el sentido de la existencia supone cuidado permanente, pero un cuidado comunitario.

Estas ideas se nos revelan en las grandes metáforas gavidianas, cuyo proceso creativo hemos visto, responde a intereses existenciales en el sentido de un proyecto vital que él ve inherente a la condición social, intelectual, libre, solidaria, ético-poética y unitaria del ser humano. Condiciones que concibe desde un carácter de integración orgánica, en función de la salvación del caos al que la especie tiende, y para evitar sus efectos destructivos se requiere de cuidado, asociación y acuerdo; o como lo ve Gadamer, de vigilancia. Es decir, la vida es una interacción unitaria que tiende a la desintegración o disociación y que conduce a la degradación del ser humano. En la propuesta gavidiana, es condición inherente renovar constantemente el acuerdo, permanecer en el diálogo y lograr así la comprensión. Es decir un proceso permanente de humanización.

Vemos que estas condiciones son referidas a través de símbolos y metáforas que se pueden organizar por ámbitos humanos que él explora y desde los cuales va tejiendo su discurso, tal como señalamos a continuación.

1. El ámbito de lo social. Gavidia concibe la configuración de realidad humana como resultado de relación con lo otro, y los otros. En dicha dinámica no siempre el otro es concebido otro como “Yo”. La experiencia histórica es un vientre que produce, usando nuestro lenguaje, esquemas socio culturales del nefasto vientre de la colonia. Y de tal experiencia histórica y cultural se modela el tipo de visión del otro y el modo de interrelación.

Además, a través de la historia ve un viaje en el cual dos fuerzas tiran del ser humano. Una, la de su individualidad, y otra, la de su ser social. El equilibrio o dinámica de dichas fuerzas las ve condicionadas por ese vientre de naturaleza, historia y cultura. Cuando las fuerzas de lo individual y lo social no coinciden y se vuelven enemigas, él ve que se rompe el equilibrio de la convivencia, ya que se erosiona la relación individuo y sociedad y acontece la degradación humana. Cuando el interés personal se vuelve egoísta y se aparta del proyecto colectivo, procede la traición y esa traición es a la humanidad y su posibilidad de vivir en la tierra prometida, su obstáculo. Esta situación la ve repetirse una y otra vez, como una y otra vez, ve que surgir la esperanza y el esfuerzo y a ese poder vivir colectivamente en paz, justicia, libertad, en unidad solidaria, es a lo que él concibe como la vida civilizada, el topos que los seres humanos tienen como horizonte, como su deber ser, su destino como posibilidad.

No podemos considerar que haya espacio en el pensamiento de Gavidia para una teoría socioeconómica propia del modelo industrial y del Estado moderno. Una idea como la del rebalse económico como medio de resolver los problemas de injusticia del reparto de los bienes socioeconómicos, no vemos que sea posible en el pensamiento gavidiano. Ni mucho menos cabe la idea de una humanidad que es de naturaleza egoísta y que estimulando el interés personal, el ser humano egoísta conducirá al bien común al colectivo. Por el contrario, dicha actitud la considera fuera de toda ética solidaria, germen de la injusticia, y de todo mal. Una funcionalidad temporal que constantemente se ve amenazada por el egoísmo, no puede pensarse como el principio del progreso,

y tal principio no puede ser coherente con la democracia. Ésta es para él la formula sagrada del bien común, no un fin, sino un medio para regular la vida social, pero un medio constantemente amenazado y que necesita de otros medios para consolidarse.

La democracia no es para él la suma de intereses individualidades, sino el acuerdo por el diálogo y la voluntad de escucha y de corresponsabilidad. Allí es donde ve el papel de la educación como herramienta de cambio, para transformar las viejas conciencia venidas de una historia de tiranía, injusticia y esclavitud. Devenir nuevas conciencias, democráticas, solidarias, libres y justas que rompan con el círculo vicioso de la violencia de Caín, del hombre contra el hombre. Eso es lo que debe hacer la educación.

Gavidia no ve la violencia y el consecuente fracaso de la convivencia como destino de la sociedad sino como una posibilidad tan poderosa como su contraria, pero que es la historia y la cultura en su interacción lo que forja o lo que inclina la balanza a un lado o a otro, haciendo hombres más o menos solidarios. Es curioso que Gavidia al referirse al tema de la cultura lo haga de manera indirecta, evocada en todos sus textos. Lo que nos permitió comprenderla como una matriz configuradora y configurante. Pero en esa evocación, no la idealiza, ya que nos lleva a las obras negativas de la misma, al mostrar el poder destructivo de la tradición, de las costumbre, de los prejuicios, también nos ofrece sus joyas, en ámbitos de la cultura como el arte, la literatura y su poder de abrirnos a la verdad. Pero también se duele de los poetas que son de oficio y nos advierte sobre ellos.

Reflexiona sobre la cultura como espacio de configuraciones humanas que emergen de la dinámica cultura-historia-sociedad y de las acciones que de allí se llevan a cabo. Cabe identificar en él la idea no sacralizada de la cultura, sino como un espacio de posibilidades para cierto tipo de acciones, y de cuyo condicionamiento solo escapa el ser humano a través del diálogo, de la comprensión del otro y su integración. A esas acciones nos refiere como la materia de la matriz del ser cultural, como matriz de civilización o barbarie. Historia y cultura forma en Gavidia una realidad única en indisoluble, interacción de la que emerge el ser humano, y el ser social. La vida se realiza colectivamente y en ese mundo social debe privar la palabra, la promesa, el

compromiso, la libertad, la justicia. Pero la humanidad en su experiencia de escisión no se ve como tal, sino “como las fieras, bien en desconfianza y acecho unos a otros”. Por eso, el pueblo debe ser dirigido, educado para realizar su humanidad auténticamente.

2. El ámbito de la interacción como solidaridad. Es una posibilidad y la única que nos puede salvar. Ya que hemos visto que para él, entre la verdad de un hombre y de otro, media la fragilidad de la palabra empeñada y el prejuicio que la experiencia histórica y la cultura anteponen a la relación, un ejemplo claro se ve en el poema: “*Estrella*”, cuyo análisis ofrecemos en el capítulo anterior. Recordemos algunos de sus otros poemas en los cuales, temas y motivos como el miedo, el prejuicio la desconfianza, nacidas de la experiencia, la soberbia, la codicia, la maledicencia, la ambición desmedida, amenazan, la fragilidad de la palabra y por eso los seres humano en busca de asegurarse la fe, hacen tratos, ciencias, y aun así la traición acontece, repitiendo la terrible historia de la violencia de la auto-aniquilación.

La palabra puede ser palabra verdadera (iluminada) o falsa, así como los humanos que la dicen. Consciente de ese hecho, dedica gran parte de su poesía a ofrecer los signos de la verdad, de la palabra iluminada y de los iluminados. Los poetas, la poesía, la historia puede iluminar y abrirnos a una verdad que es auténtica, según su concepción, palabra iluminada, luz, símbolo, metáfora, santa idea, belleza, Dios, constituyen signos que parecen apuntar a esa poder donde lo humano y lo divino se interceptan. Y es allí donde el milagro solidario y salvador emerge. Solidaridad es unión para el bien del otro. El vínculo que nos devuelve a nuestra original realidad compartida, y nos rescata de todo tipo de reduccionismos. La solidaridad es volver a la unidad perdida. Es el acto de reconciliación y reconocimiento. Por ello su visión de la historia no busca la confrontación y el desprestigio del otro. Reconoce lo saludable de cada uno y lo peligroso.

Su poesía resulta así un proyecto original del redescubrimiento y de denuncia de la tendencia a la traición, como permanente amenaza. Para él, la posibilidad del reencuentro fraterno se ve siempre amenazada. Por ello su poesía es también un grito a la recuperación solidaria del otro. Ello exige una conciencia nueva sobre el otro.

3. El ámbito de lo Intelectivo. Por lo que llevamos caminado con Gavidia, el intelecto es algo muy complejo, no reductible a lo cognitivo-perceptual, no se puede reducir al concepto. Mantiene una trinchera en lucha contra la tendencia a privilegiar el saber cognitivo e infravalorar el del símbolo, que él defiende y reivindica, no solo reafirmandolo literalmente, sino al escribir todo su discurso, su saber en lenguaje poético.

Por ello, rescata y articula en su poesía la simbólica de todas las culturas. Se dedica a estudiar las culturas como expresión de lo humano, sin despreciar, infravalorar o sobrevalorar ninguna. Las actitudes humanas presentes en cada cultura, las elecciones y acciones definen en más o en menos según cada experiencia y camino recorrido, la vida feliz, la vida civilizada, o la barbarie. El intelecto es, para él, el complejo cuyas esferas de libertad, responsabilidad, conocimiento, voluntad, herencia, se combinan formando eso que él prefiere llamar espíritu. Una vida intelectual cuya máxima es ser libre y cuya libertad puede incluso perderlo.

Gavidia confía en ese poder humano que puede perderlo o salvarlo. Se percata de que en el ser humano todo se mueve en el campo de lo posible. Y parte del intelecto es la conciencia como un complejo en el que la historia obra y la educación modula hacia un lado u otro del corazón humano, y la libertad tiene la última palabra dotada de la conciencia libre o no. Libertad para de, qué, no es suficiente, si antes no se ha logrado la conciencia solidaria, el poder de asociarse, entonces la conciencia esclava, reproduce el mundo en el que ha sido configurada.

4. Libre. La libertad es una de las facultades humanas que más preocupan a Gavidia. Es su punto de partida, como hombre de la ilustración y tocado por la modernidad, también se encuentra con las aporías de la modernidad de las que ya hablamos. De aquella situación en que las aspiraciones y los proyectos humanos tienden a despedazarse al tocar la realidad. Recordemos que Júpiter lleva tanto al fracaso de la libertad, como a caer víctima de ella, como lo expresa en la metáfora del guerrero de "Las Indias". O el marinero que parte en busca de fortuna y gloria en "Cuentos de marinos". En estos casos, el bien conduce al mal porque traicionamos la palabra empeñada. ¿Cómo funciona y obra la libertad en todos estos

momentos? No basta la libertad, llega a decir. Estas son preguntas que se hace a lo largo de toda su producción, y parece contestarse en escritos como “La ofrenda del Brahama” y más sistemáticamente en “Sóteer”.

5. Ética. La ética es condición del carácter libre del ser humano, supone la capacidad de elegir responsable y sabiamente. La libertad demanda una ética de la responsabilidad y de la solidaridad, y solo así puede hablarse de justicia. La libertad se forma, educa y orienta para Gavidia. La historia es un espacio para que la libertad aprenda sobre sí misma. Ética y libertad son las dos grandes esferas que hacen girar todo su pensamiento, de ellas pende el proyecto humano. Y desde allí dialogará con el pensamiento moderno. Por ello su proyecto de nación, si bien parte de las ideas políticas de la modernidad, no así de la visión ética de la sociedad industrial. Por eso, el dialogar de Gavidia supone el descubrimiento de una utopía política salida de un mundo cuyas condiciones generativas terminan siendo contradictorias entre sí.

La libertad del dejar hacer y dejar pasar, la libertad sin cauce y sin más objetivo que la satisfacción egoísta, la libertad solo para el individuo como ser solipsista, entra en conflicto con las ideas de la modernidad. Dónde está ubicado Gavidia, nos podemos preguntar. No podemos decir que es kantiano, ni hegeliano, ni hombre de la modernidad, tampoco, platónico, ¿qué reivindica la poesía? No es positivista, mucho menos, idealista, ni objetivo como lo han llamado Armijo y Ruíz. Estamos ante un hermeneuta que dialoga con su mundo en tránsito, dispuesto a escuchar y a que lo escuchen, como nos dice Lara Martínez en su temprano trabajo sobre la concepción histórica gavidiana. Quizás sea una buena manera de definirlo, aunque escape su pensamiento de las definiciones pues se encuentra en la búsqueda de cómo conciliar libertad y sociedad, libertad y responsabilidad.

6. Poética. Es la unión del saber, la libertad y la belleza. Como Kant, en la esfera de lo estético campea la libertad, para Gavidia campea iluminada por la belleza, por la verdad. Por ello insiste a lo largo de toda su poética en la necesidad de oír al poeta. El poeta da voz a los símbolos, pues los símbolos son espacios en que la voz de toda la humanidad se hace escuchar. Condensan y articulan la dispersión de la especie, y la trascienden unificándonos en aquello que nos une: la palabra.

7. Carácter unitario. La cooperación y el bien común son los rasgos fundamentales de la sociedad que anhela. Gavidia debate todas las formas que conducen a la fragmentación de la realidad humana, buscando incesante la vuelta a la unidad perdida; al discurso que permita entendernos, y convivir en paz. Todo en su discurso apunta a una moral que se empeña en el principio de la felicidad como móvil de su preocupación. Esa es la utopía. No es una utopía triunfalista e ingenuamente finalista, sino vigilante. Toda acción humana debe ser vigilante de su origen, de la conciencia que la engendra y de los verdaderos motivos que la mueven

De ahí que sus grandes metáforas estén directamente vinculadas a estas esferas humanas y a ellas remitan. Veamos una síntesis de las principales metáforas del discurso gavidiano.

CUADRO RESUMEN DE ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN			
Metáforas fundamentales	Interpretación	Metáforas y símbolos vinculantes	Interlocutores.
La mujer – metáfora de la nación.	Reiteradamente aparece como abandonada, usada, burlada o en espera. Como la patria en espera, como la han figurado los escritores centroamericanos, la mujer que espera por ser. Pero también aparece en un papel más activo; como la palabra mediadora. Si la Mujer es la metáfora de la nación y la nación es el nivel de convivencia por excelencia, que encarna los signos más elevados de la convivencia: la civilización. Entonces, los valores de la plenitud femenina representan lo más elevado de la convivencia humana.	Los amores frustrados, la mujer que pierde al padre, al amado, la mujer ultrajada. La mujer olvidada, la eterna Penélope que espera por la vuelta del que se hizo a la mar, se internó en la selva, o le ofreció un reino; y prometió volver. La que dialoga con los fantasmas, la que grita en la montaña buscando al amor perdido, desgarrada de dolor, la mediadora que muere por las flechas de la desconfianza, el miedo y la soberbia	Los tiranos que gobiernan Centroamérica, el pueblo que dormido es cómplice, víctima y victimario: “Centroamérica duerme silenciosa e inerte”. El pueblo que no es aún pueblo, los intelectuales que no asumen su tarea de guiar, a todos clama para buscar la unidad. Como dice: poniendo corazón y alma.
La niña amada.	Constituye la visión ingenua del amor patrio, inmaduro. La patria es solo una criatura que despierta al amor, seduce, pero no es capaz de aferrarse, de emerger y sucumbe, pues aún no reúne las condiciones para la realización del auténtico amor.	La niña inmadura, la mujer enaltecida, inalcanzable. La ilusión, pero sin principio de realidad.	A los patriotas, para hacer conciencia de la situación real e histórica. A los líderes e intelectuales.

El viaje como la vida, en el cual el ser humano conforma su ser.	Gavidia ha preferido el texto con función narrativa, el relato, desde el cual escribir y describir la vida como un viaje en el que el ser humano debe cumplir una misión de autoconocimiento y reconocimiento. Un reconocerse con y desde lo otro y el otro, desde sus propias huellas y su pasar. Un viaje en el que el camino trazando debe revelar la dirección que seguimos, no para seguirla, sino para saber si vamos para alguna parte y si esa parte es aquella a dónde queremos ir. Eso supone: Voluntad de escuchar y escuchar y dialogar con las voces de la historia, de los líderes, del pueblo, de las culturas. Ese camino es la historia, que para Gavidia es un libro que debe leerse y que los poetas pueden revelarnos.	Los ritos o iniciaciones del guerrero, los viajes marinos, el amado que viaja en busca de la niña prisionera su abuela la hechicera, la epifanía o viaje escatológico de Sóteer.	Es una voz para todo el que quiera escucharla, pero a veces se acerca a un soliloquio y a veces a la juventud.
La mujer codiciada	Un bien que es deseado para beneficio personal, que se busca como felicidad individual. Un objeto, un medio, son los recursos de la patria, la patria misma que es deseada para ser explotada.	Blanca la amada de Júpiter, Ramona de Sóteer.	A las clases poderosas, a los compatriotas, a los héroes a la conciencia del pueblo y a la nación que aún no es.
El guerrero o amante que parte con promesa de regresar con fortuna y gloria, pero fracasa	Los diferentes héroes que emprenden una lucha para ofrendar a la amada: mujer-patria y no vuelven pues mueren en el intento, ofrendan su vida, pero que no preguntan a la mujer amada qué es lo que ella desea, es la decisión individual que decide sin consenso, sin consulta y no logra consumir la unión amorosa y deja a abandonada a la mujer-patria.		A todos los compatriotas, a la conciencia patria por consolidar, a los intelectuales y gobernantes.
La tierra prometida	Representa a la nación o topos utópico, el lugar que no es, pero puede llegar a ser. El reino que el caballero promete a la	Los eventos donde se está a punto de alcanzar la utopía, como el acuerdo de la princesa Estrella y	A los líderes, y gobernantes, a la conciencia popular por despertar, a los centroamericanos.

	nieta de la hechicera, la nueva patria que se inaugura con el rescate de Ramona en Sôteer, las riquezas que promete el guerrero y el marinero a su amada. La democracia y las ideas republicanas, la construcción de la conciencia ciudadana y la figura de pueblo, que no se ha construido, pero es promesa de la nación.	Alvarado, los valores representados en los símbolos históricos, los monumentos, como el de las estatus de las repúblicas que se van como sombras, las batallas, ganadas y los líderes que las dirigieron, y los tiranos que las traicionaron,	
La hechicera o fuerzas del mal	Son todas las fuerzas históricas que son adversas, contrarias u opuestas a los auténticos proyectos vitales. La desigualdad obrada en la colonia que nos dividió en humanos e infrahumanos no superada la fiera que nos corroe, la barbarie a superar.	Todas las referencias a la tiranía y a quienes la representan, o la codicia y la ambición. Dioses y fuerzas, destructoras como Kabrakán, las fieras, la selva, el océano implacable. etc.	
La unión amorosa o el camino a la tierra prometida	Los textos elegiacos de “Versos” se corresponden con la antesala al dolor del amor irrealizable entre dos mundos que han sido golpeados en su encuentro. La dificultad de ese amor dolorido y desconfiado, al que hay que tener paciencia y comprensión. Luego en “Patria”, hay una serie de poemas que nos remiten a comparar la realización del proyecto nacional como la unión amorosa en la que se hace necesario que los amados logren superar los prejuicios, la desconfianza el dolor, la ambición por poseerse, y el odio; y a cambio reconocerse uno en el otro, hasta llegar a lo que expresa en la parábola del poema “Un pueblo Feliz”. La unión amorosa es el microcosmos en el que se expresan y revelan los problemas de la relación humana como punto de comparación del macrocosmos nacional o social. La respuesta de los problemas de las micro-relaciones en las macro y	Amores frustrados y realizados, el más sublime es el que aparece en Versos: “La ofrenda del Brama. En “Patria” lo que vemos es la lucha por alcanzarlo y la continua frustración. Como cada intento traicionado refuerza el círculo de la violencia, la desconfianza, la duda.	A todos y todas para convocarnos a la cooperación como único camino del bien común y de la civilización o proyecto humano auténtico.

	las macro en las micro relaciones de poder amar u odiar.		
La infidelidad amorosa como traición a la patria	Es un motivo constante que refiere de muchos formas en diferentes textos enraizando causas y efectos de tal condición	Las estatuas vacías, los símbolos sin relación con la realidad, la corrupción. Asociada a todas las demás metáforas y símbolos de amor, y traición. Lo vemos en poemas como: El monumento a Morazán, Estancias, A Centroamérica, Júpiter. Tomas, etc.	
El matrimonio como la unidad entre pueblo y Estado o Estado y cultura.	Para Gavidia el amor es el vínculo fundante de las relaciones humanas auténticas, es lo que permite el respeto, el reconocimiento del otro, la solidaridad, el matrimonio es un acuerdo legal, que puede vaciarse de contenido y quedarse formalizado y traicionada. Si no, se traduce como en la esfera de la micro relación, en un encuentro amoroso con el otro, el Estado con la cultura (con el pueblo que vive, hace y refigurar las culturas), en su encuentro generarán relaciones de muerte.	El amante esposo que declara su amor limpio y el amante esposo que pide e implora el perdón, de la esposa por sus pecados.	El pueblo, en general. Peo especialmente sus Líderes y gobernantes.
Júpiter o un pueblo sin alma.	Es una de las llamadas más dolorosas y angustiantes de Gavidia, la pregunta por el pueblo, pues es la base de la democracia, de la república y de la institucionalidad, legitimación y garantía sin pueblo no hay república, ni nación. Ahora El pueblo no aparece por ley, para Gavidia debe construirse en un proceso, educativo-cultural.	El pueblo dormido, negligente, cómplice, taimado, artero, insolidario, racista.	
Los propósitos ocultos o deseos ocultos como la fuente de la traición o el origen de proyectos inauténticos.	Otra preocupación del Maestro es la vocación por disfrazar, el autoengaño en el cual un mal parece un bien y conduce a la tragedia. Por ejemplo, Júpiter no lucha por la independencia, sino por adquirir lo que él cree necesario para merecer el		

	amor de Blanca, los próceres, igual tienen sus propios deseos ocultos, un objetivo común no siempre es un fin común ni mucho menos un compartir los mismos medios para lograrlos.		
La palabra o idea santa, verdadera, la voz del poeta, los elegidos.	Un producto de la sabiduría capaz de conducir al bien común y a la felicidad que deviene del retorno o superación de la fragmentación en la cual priva el odio el egoísmo y la desconfianza que nos destruye. La unión de todos los discursos dispersos.	El volcán de Izalco, el río Lempa, los próceres, Morazán.	
La Providencia.	La posibilidad del bien que nos señala un camino que podemos seguir.	Genios de la idea, líderes, iluminados. Profetas, poetas.	
Las santas sombras de los monumentos que se alejan quitándose la corona, como la traición al proyecto nacional republicano.	La patria Centroamericana destruida y el fracaso de las pequeñas repúblicas que siguen divididas y reproduciendo el modelo colonial de la tiranía y la separación.	La amada vejada, olvidada, engañada, abandonada.	A los líderes, al pueblo que no ha llegado a ser y es solo población, populacho.
El Salvador: nombre, acción, deber.	Como el deber ser, como la identidad del salvadoreño, el pueblo libertador, líder, guía, nuevo Adán.	Kicab el grande, El Volcán de Izalco, Sóteer.	A los y las salvadoreñas/os

B. Historia y destino nacional: La Patria Grande Centroamericana.

Gavidia encuentra en la historia una de las claves del ser. De ahí que una de las grandes líneas de trabajo de Gavidia sea la de recuperar la memoria, de forma que el pueblo puede recordar los hechos grandiosos (hazañas, batallas, personajes, razones y valores de las acciones emprendidas) y reconocerse en ellos. En este sentido Gavidia funda, al igual que los románticos, una historia nacional que nos indica quiénes somos y hacia dónde debemos seguir. La historia es para él fundación del ser nacional, raíz de la nación y legitimación del futuro.

En la recuperación de la historia, sintetiza los diversos mundos que conforman lo americano, tratando de fundirlos en armonía, sin anular las diferentes riquezas de lo diverso. No muestra pasión por ningún componente, solo señala lo inauténtico de cada momento, sea de la raíz que sea, colombino, precolombino, colonial, intenta dar a cada momento lo suyo, a fin de reclamar para la vida lo bueno y anulara el mal.

Gavidia señala lo que desde su punto de vista es la causa que impide a un pueblo ser feliz: la desvertebración de un mundo dividido dolorosamente, que es incapaz de la unión solidaria. Todos los males están denunciados y todos devenidos de la mortal tragedia de la región; su diversidad cultural, incapaz de escucharse y verse como una realidad humana unitaria.

Hemos visto las estrategias que los líderes nacionales implementaron para lograr la unidad deseada; desde la creación de un sistema educativo fortalecido y programado, hasta la eliminación del extraño, del diferente. Eso lo hemos visto en El Salvador, cuya álgida expresión se concentra en el genocidio indígena del 1932. Para Gavidia, estas dinámicas no requieren de fuerzas externas para autoaniquilarse o impedir su desarrollo, pues tienen internamente el germen, las fuerzas de fricción que les impide funcionar. En su interior la desigualdad opera como la fiera que destruye todo proyecto de civilización, la fiera que devora todo proyecto nacional.

Para el Maestro, la historia tiene el sentido de una estrella o una brújula para el marino. Es el horizonte de la cultura y el mirador al que debe acudir a escuchar todo proyecto. Un proyecto que obvie la historia está condenando al fracaso, un país sin historia no es más que una región habitada por personas que no se reconocen más que como enemigos unos a otros, es la barbarie en la cual nos atacamos unos a otros, hermanos contra hermanos, saqueadores de aldeas que no reconocen patria.

Por tanto, el destino nacional está directamente vinculado a la historia y la principal amenaza de la nación radica en la actitud de ignorar la historia que la ha forjado. Las repúblicas nos serán más que sombras que se alejan si desconocen la historia. “Las estatuas de mármol las Repúblicas/ se levantan solemnes/ y ella, ella patria y madre,/ se arranca la corona de las sienes, / Y

encabezando a los espectros blancos,/Camina deshojando sus laureles”⁹⁰⁶. No valen héroes, ni actos heroicos, si el pasado no se hace vivo en el presente y si el presente no es coherente con el ideal pasado no habrá futuro para el proyecto nacional.

Otro aspecto importante es como Gavidia lee y comprende los signos de la historia salvadoreña y centroamericana; como un todo articulado, una historia común. Para él, El Salvador, su nombre, su lugar y papel en la independencia: “San Salvador ciudad heroica, hermana, mayor que guía”, y su papel en la defensa de la unión centroamericana, son signos providenciales de su deber ser y el destino de la región. Una Patria Grande, un solo destino, que El Salvador como el Izalco debe iluminar a la región y conducir como un salvador al surgimiento de esa nueva humanidad.

Para que el porvenir conduzca a un pueblo feliz no basta la intervención de un factor, de un héroe, deben participar todos, compartiendo fines, objetivos, medios y, sobre todo, una misma ética. Aquí el papel de la educación, de la cultura, la ciencia, el arte: todas deben moverse solidariamente. Pero el maestro ve que la fragmentación lo marca todo y cada esfera va por su lado sin unificarse. Es preciso un cambio cultural, a través de la educación, a través de la voluntad de dialogar y decidir democráticamente, de la capacidad de escucharnos para que una nueva humanidad surja. Y acá a quienes más reclama es a los políticos y a los intelectuales. Estos son sus principales interlocutores. Para Gavidia quién más tiene y más sabe es más responsable. Y responsabilidad es lo que exige en el poema de los abuelos y los nietos:

“Vosotros descendientes de todos esos bravos
que probaron no siendo ha poco sino esclavos,
que tenían derecho a la cruz y a los clavos,
Hijos de aquellos mártires. Veneráis a un ladrón”⁹⁰⁷.

¿Quién es el pueblo y cuál su deber ser? Pueblo es una configuración histórica producto de un trabajo conjunto guiado por los que pueden más. El pueblo debe ser el primer escalón para fundar la nación, pues es la base de la democracia y sin democracia no hay ciudadano y sin éste no hay república y

⁹⁰⁶ GAVIDIA, F: “El Monumento a Morazán”, en “Patria”, p. 255.

⁹⁰⁷ Op. Cit., p. 371.

viceversa. El pueblo es quien espera por unos esponsales auténticos, un esposo para la amada que espera, cada vez más desgarrada, por un hogar que nunca llega.

Hemos descubierto como para Gavidia las categorías fundamentales de su discurso nacional son un eje de sustantividad y acción: pueblo que al actuar construye su historia y su cultura. Esta puede ser una matriz de realización del destino humano de elevación: patriotas que llevan a la esfera de posibilidad a la nación como destino utópico. La nación, constituye ese *topos* tan frágil como la naturaleza humana misma. Pues no es más que el dar de sí del ser humano. Para Gavidia, la nación es la expresión más levada. Por tanto requiere del cuidado permanente, la lucha diaria, la vigilancia. Es el lugar donde la patria florece y da sus frutos, deja de ser niña en espera, acechada y desvalida, la población deja de ser populacho y pasa a ser pueblo ciudadano.

C. El imaginario poético y la construcción del discurso nacional.

El discurso de Gavidia conlleva el sentido de construir para el pueblo una simbólica en la que pueda reconocerse y representarse. Una simbólica que, como dice Ricoeur, permita la recuperación del acto fundador. Condición que responde a la necesidad que tiene un grupo social de darse una imagen de sí mismo. Gavidia se percata de que el pueblo para serlo necesita reconocerse a sí mismo y verse expresado en símbolos responsables de las virtudes que construyen día a día la patria como nación republicana y democrática.

También aquí, la historia es modeladora, y decidora de virtudes al inmortalizar personajes heroicos descachando sus virtudes, narrando batallas, sucesos, rasgos, etc., que le den al pueblo su identidad. Él no solo ve el estado corruptible en que la región centroamericana se encuentra, sino que se percata de la falta la energía del pueblo. A quien observa presa del conformismo, vuelto a ser esclavo, rindiendo culto a los tiranos y a la negligencia, al no ser y al sin sentido.

Una situación que bien podría calificarse de un desvivir. Es decir atrapados en el vientre de la barbarie colonial, el fantasma que se ha apoderado de la región y la ha habitado. Así lo expresan estos versos del

poema “Lo que anda arriba” dice:

- Yo me llamo Vicio.
- Yo, Estafa. -Me llamo
Violencia. Yo, Robo.
- Y yo, Asesinato.
- ¿Y qué hacemos?
- Gobernamos⁹⁰⁸.

Nuevamente el proyecto ha sucumbido y la tiranía ha vuelto a gobernar, devolviendo a la sociedad a su anterior situación, tal como describe en “Hombres y Fieras”:

“Ahora bien, ese tirano impúdico
no lleva sus rapiñas y su escándalo
sino a la humana sociedad, tornándola
indiferente y ruin, selva del mal”⁹⁰⁹.

Es urgente restablecer el vínculo entre el presente y el pasado heroico, digno, en el que se declaró una nueva forma de vida en democracia, justicia y derecho. Por ello, tras este poema, nos presenta la antítesis de esta situación en el poema titulado “Un pueblo Feliz”. En él describe, no sin cierta ironía, una situación contraria, una utopía, una tierra que no es, pero que podría ser, y recuerda al pueblo el camino que conduce a tal estado de realización auténtica. Alerta contra la negligencia de las nuevas generaciones al dejar perder el legado de los antepasados. Es urgente recordarles, antes de que el pasado se pierda y se haga pedazos el proyecto ante la realidad presente. Es decir, antes de que la nación como proyecto en proceso no sea más que un rótulo de un pueblo y una patria que no existe. También en este poema las clases dirigentes y su derroche, son responsables de la oportunidad perdida de construir un pueblo feliz:

“¡Oh pueblo dichoso
que en sólo gozar
y en sólo una fiesta
derrocha un caudal!

⁹⁰⁸ GAVIDIA, F: “Lo que anda arriba”, en *Obras Completas I*, p. 371.

⁹⁰⁹ GAVIDIA, F: “Hombres y fieras”, en *Obras Completas I*, p. 372.

(...)
galopad, ministro;
brincad, general;
bebed, diputados;
Senado, cenad!⁹¹⁰.

En ese sentido la utopía se cruza con la función ideológica de representación, la de dotar al pueblo de una imagen, pero no para que sea un objeto decorativo, que adorne las calles, sino para la acción, para legitimar la acción de construir cada día la nación, de hacer pueblo y un pueblo que sepa de dónde viene y sepa entonces para dónde va. La misión que identifica para los salvadoreños está en su historia, en su origen como salvador, literalmente ser luz, guía hermano mayor, iluminar el camino. La realidad es otra porque el pueblo se encuentra sumido en la esclavitud consentida y patrocinada por la historia, que produce una conciencia deformada de su sí mismo y que afecta gravemente a su futuro. Recordemos que para Gavidia la historia es un vector de pasado, presente, y futuro.

Gavidia quiere rescatar, no solo la energía del “acto fundador” sino la razón ético-política de dicho acto, por eso su mensaje político engrana ideología, análisis filosófico y crítica utópica. Se trata de un programa para una nación que no tiene pueblo y para un pueblo que no tiene idea de quién es. Gavidia quiere hacer de dicho esquema una instancia crítica, razón por la que dota a los códigos culturales de transparencia, de claridad y criterio. Es allí donde transita a un nuevo horizonte, de la movilidad de la acción a la acción crítica y reveladora, denuncia la traición, la nación como decoración, como título sin contenido, como mentira, la patria-mujer engañada, prostituida.

Esta condición lo lleva a denunciar la ignorancia histórica y a su preocupación científica por la verdad histórica, por darle a la nación su historia. Una historia que interpreta desde los signos que ya hemos señalado, y que lo devuelven al campo de la ideología, en cuanto que busca identificar un ser y una razón de ser: “ser salvadores”. Así pues, ciencia e ideología están interrelacionadas, como veíamos en Ricoeur: solo se supera una, si se reconoce y asume la otra.

⁹¹⁰ GAVIDIA, F: “Un pueblo feliz”, en *Obras Completas I*, p. 375.

En ese sentido, podemos situarnos en lo que Gadamer define como “la vigilancia de la conciencia histórica efectual”. Estamos en tradiciones que nos configuran y Gavidia apunta a la fundación desde la historia, tanto como a una deconstrucción de la herencia colonial, como de la reconfiguración de otra historia desde la que reivindica la calidad de humanos, de seres libres, racionales, regidos por el derecho, y no por el arbitrio tiránico. El uso de la libertad en función de reclamar el favor de sí mismo, en detrimento del otro, resulta para Gavidia, un mal uso de la libertad, que lleva a la legitimación del abuso del poder, a la tiranía, a la destrucción del lazo humano y de la vida civilizada. Un acto de barbarie que el pueblo no debe seguir.

A Gavidia no solo le preocupa e interesa comprender la libertad en sí, sino sus dinámicas y las consecuencias de los actos libres, su urdimbre, trama, su papel en la historia de la configuración del -ser-. La función del discurso poético de Gavidia radica en el acto de rememorar para fortalecer el deber ser, proyectar la imaginación fuera de lo real que es degradante y mostrar el lugar correcto, el otro lugar, como dice Ricoeur. A presentar ese otro lugar, Gavidia pone en cuestión el mundo real ofreciendo alternativas, posibilidades, opciones, por tanto espacio a la libertad. La utopía, hemos dicho con Ricoeur, es la expresión de todas las potencialidades de un grupo que se encuentran reprimidas por el orden existente, así comienza Gavidia los primeros versos en el poema “A Centro América”: que inaugura el poemario “*Patria*”:

“¿Qué veis? el crimen coronado arriba
el crimen inconsciente, abajo,
Los tiranos, la plebe,
Todos los oprimidos, los que oprimen
(...)
¡Oh Patria! Oh, Centro América,
Necesitáis con vuestras propias manos
Levantar vuestra lápida mortuoria
Que gravita en la tierra como un monte
para encontrar el rumbo de la historia”⁹¹¹.

⁹¹¹ GAVIDIA, F: “A Centro América”, en *Obras Completas I*, p. 243. Es muy significativo que rompa la unidad de la palabra Centroamérica y la escribe separada.

Y finaliza el poemario *Patria* con “Un pueblo feliz”, una utopía tan perfecta que esconde con cierto sarcasmo la diferencia con la realidad histórica:

“Qué hermosa es la vida,
qué hermosa; mirad,
el alba asomando su púdica faz:
La fuente que corre entre el peñascal
y jamás se cansa
de su murmurar:
(...)
Qué hermoso este pueblo
de cielo ideal,
de verdes montañas
de campo feraz;
(...)
En pueblo tan bello
Puso Dios quizá
un templo a la Dicha
y un trono a la Paz:
De Profundis Libertad.
Qué hermosa es la vida:
dignaos mirar
el alegre aspecto
de esa capital
(...)
Qué lindas muchachas que vienen y van,
qué teatros, qué templos,
qué parques...¿qué más?(...)
Oh dichoso pueblo, rico por demás:
oh, cuántas escuelas,
oh cuánto hospital”⁹¹².

⁹¹² GAVIDIA, F: “Um pueblo feliz”, en *Obras Completas I*, pp. 373-374.

¿Quién debe ser el pueblo? Un cuerpo unido y solidario, hijo del acto inspirado en la santa idea que les devolvió la dignidad secuestrada en la colonia, hombres libres dignos, para construir el pueblo feliz. Nos estamos poniendo en su situación, interpretándolo, traduciéndolo desde nuestro presente, actualizándolo a la luz de sus propias claves de lectura y las nuestras.

Desde esa posición que le hemos concedido, la nación para Gavidia tendrá que ser un producto del trabajo solidario del pueblo libre, soberano educado consiente de su deber ser. Si no hay pueblo no hay nación, insiste. Para ello, debe romperse la mediación de la violencia y el otro como medio o mi amenaza, una conciencia deformada y deformante de las relaciones humanas que la colonia impuso en la conciencia. Reconocer el prejuicio del otro, abrirse a él; dialogar escucharnos, poder negociar, acordar comprometerse, dar la palabra y no traicionarla. Ese es el horizonte de la configuración de una nueva ética como el nuevo marco de la relaciones humanos de lo que para el él es el futuro la Hélade Mundial. Un marco de la ética de la corresponsabilidad. Es un acto de Co-educación, para la corresponsabilidad, para la convivencia pacífica, justa, para vivir en un pueblo feliz, lo que Gavidia describe como ese lugar que no es.

Entonces, ya podemos ir respondiendo, en esta aproximación al discurso poético de Gavidia, a la pregunta que dio inicio a este camino: ¿Es Gavidia un nacionalista?, ¿refiere a un discurso de nación? ¿Asume el discurso nacional de la modernidad?

Para contestar, hemos intentado seguir la idea de Ricoeur de hacer un arco hermenéutico y no sucumbir a la tentación de separar la verdad del método, de atenernos a pensar a partir del símbolo: “El símbolo da qué pensar”, pues como Ricoeur sostiene, se encuentra en los orígenes de nuestros lenguajes, no es ajeno al lenguaje filosófico, pero se ha formado antes que él⁹¹³. Pues bien, el poema, como dice Gavidia, es el Dios de los símbolos, dejad que hable. Nosotros hemos querido ver a través del símbolo para alcanzar el origen ancestral de nuestra conciencia actual. A eso hemos apuntado en este acercamiento al pensamiento político de Gavidia, que más

⁹¹³ RICOEUR, Paul, *Finitud y culpabilidad*, Ed. Taurus, Madrid 1982, p. 492.

que el fin ha constituido la puerta de entrada.

Ascendamos un poco más en la profundidad del lenguaje poético de Gavidia desde sus símbolos y metáforas, de las cuales ni pretendemos ni podemos agotar su decir. Sus símbolos luchan, se encuentran en una batalla contra los símbolos de la cueva, de la selva, de la barbarie y se elevan al de la ciudad. Se trata, no solo de un discurso político, sino de una ética, una antropológica, una pedagogía. Intenta desterrar a los dioses de la caverna, por los de la sabiduría, los de la civilización. Condición que es construida por el espíritu humano en su nivel de elevación hacia la “Santa idea”. Quiere instituir un nuevo pathos patriótico, un nuevo sentir la pasión por la patria para y desde un nuevo ethos. Eso significa cambiar, educar, repensar y producir una nuevo concepto de humanidad, de relación social, de relación con lo otro y los otros, de cambiar la mediación entre los hombres, marcada por la violencia y definida por la diferencia excluyente y marginadora, amenazante y denigrante, que la extrañeza de la separación de la especie forjó.

Así, nos encontramos que la categoría nación, más que un referente, es un símbolo que nos remite a la condición de una nueva humanidad, fundada desde nuevas formas de relaciones humanas. Para Gavidia, la nación es la metáfora de una revolución espiritual, cultural y social. Un salto evolutivo de la realidad humana. La nación como metáfora resulta de una nueva forma de relación que fructifica en el útero de la mujer madre-esposa, por la donación del padre-hijo esposo. La nación es la metáfora de la posibilidad que otea en el horizonte humano como poder, la tierra prometida, la nueva humanidad. El espacio donde le amaneció a la humanidad, tal se relata en el *Popol- Vuh*: donde se les entrega la luz a los pueblos.

La historia entonces es metaforizada por una lucha entre el nuevo y el viejo hombre, es un relato; el relato del nuevo origen. Una épica, la nueva épica humana de refundación de su nueva realidad, la que estaba puesta en el principio pero que la dispersión volvió extraña y ajena. Su historia y su simbólica son los signos que reciben los pueblos, la luz, la idea que legitima la acción de construir el nuevo mundo, América es la metáfora, y la metáfora deviene realidad, América el nuevo mundo, el futuro hegeliano, que lo es, solo en cuanto a lo que allí históricamente ocurrió. Es un juego de ideas. América es

la utopía, porque allí ocurrió el milagro de completarse el rompecabezas de la humanidad. Obra de osadía, Providencia, esperanza, oportunidad que fue traicionada y nuevamente se ve amenazada por la traición a la independencia y da visos de constituirse en esclavitud, en denigración, en corrupción, como modo del –ser- de la región. Amenaza contra la que Gavidia se propone luchar.

Esta idea del fracaso del bien común, Gavidia la ve repetirse de muchas formas en la marcha de la historia. Es la metáfora del amado que se pierde, y promete volver para brindarle a la amada lo que merece. Una promesa en espera, ya que en el proceso de cumplimiento algo ocurre al amado, quien no retorna: la montaña cobra al guerreo su tributo, el océano al navegante, la venganza al amante silencioso y soberbio, el jinete salvador pierde a la niña, Tomás, el fiel enamorado, es despojado de su joven novia. etc. Son ejemplos de este *leiv motiv* gavidiano: la espera de la promesa cumplida. Así, vaga la madre-esposa, en la montaña buscando el cadáver del guerreo. Así, la joven espera todas las noches por los barcos, mientras conversa con fantasmas. Tenemos una estela de féminas debutando en su interminable espera: la niña que no alcanza el reino prometido, Blanca la mujer botín. Sin duelo, sin reconciliación, la madre-esposa-nación se vuelve cada vez más inalcanzable, *topos* de leyenda. La madre-esposa. La niña amada, se encuentra sola, abandonada. En ese movimiento de la figura poética, la patria-nación se torna metáfora de la humanidad que deambula cual Caín, o como los herederos de la torre de Babel.

En todos sus poemas se repite la traición de la palabra, la promesa no cumplida, el encuentro amoroso postergado, la espera sin regreso, el abandono, la soledad. Una fe perdida que debe ser restaurada. La historia consiste en el relato de una larga espera por alcanzar la unidad humana perdida. Pero también el relato de que es posible el encuentro solidario con el otro.

De modo que la violencia poética de la metáfora nos ha llevado a nuevas preguntas. De la pregunta por el discurso nacional hemos llegado a la pregunta por las condiciones y rasgos que Gavidia nos ofrece para encaminarnos a un auténtico proyecto humano. Entonces, conviene preguntarnos si el nacionalismo (o la visión de nación republicana) identificado en la poesía de

Gavidia, consiste en una metáfora del horizonte utópico de la tierra prometida, donde se alcanza el pueblo feliz que los humanos buscamos desde el principio. ¿Cómo se puede llegar allí y permanecer dicho lugar? Cómo, si buscando el mejor bien, nos dirigimos al peor mal. Si como nos advierte Gavidia, el camino del bien y el mal se cruzan y se parecen tanto, entonces, ¿cómo diferenciarlos? ¿cómo saber que la verdad habita en una palabra comprometida?, ¿cómo lograr el acuerdo entre los seres humanos?

Esas son las preguntas que inauguró Gavidia en su temprano drama histórico: “*Júpiter*”, las que de otra manera dan inicio a su último drama: “*Sóteer*”. Entre ambos media una vida de preguntas y respuestas en su ética de la solidaridad y el diálogo. En medio de unas y otras preguntas expresadas en su labor literaria, Gavidia se pregunta, en voz de Sóteer, si “vale la pena tanta muerte, tanto sacrificio, tanto dolor”; ¿si es posible evitarlo y si existe otro modo de ser que no conduzca a la violencia?, otra mediación entre el querer y el ser, entre los proyectos y la realidad.

En el poemario “*Patria*” encontramos muchas respuestas y nuevas preguntas. Pero ahora, debemos responder finalmente a la que nos ha guiado, ¿existe un ideario de nación en su discurso? Ahora podemos responder que sí. Se trata de un plan para formar el nuevo útero-nación, un nuevo esposo-Estado, una nueva simiente-pueblo, para un nuevo ser, que él identifica con la categoría de ciudadano. La que adopta pues le resulta productiva, ya que integra las características que él considera debe poseer una sociedad civilizada. Así, confiere al ciudadano el deber de trabajar por el bien común de la ciudad, ejercer el poder desde tal condición y actitud, buscar el bien de la sociedad, vivir en un marco de derechos y deberes desde los cuales se defiende la dignidad y pueda decidir libremente cómo quiere vivir en sociedad.

Su discurso nacional, es más un relato antropológico que nacionalista. El discurso de la modernidad es asumido porque expresa lo que para él encarna lo constitutivo del vivir humano que puede llevarlo a una nueva humanidad: libertad, saber, democracia, dignidad, derecho. Notas que interpreta desde un horizonte de misticismo providencialista que hunde sus raíces en el humanismo, desde el cual lee el pensamiento nativo. Estas condiciones obran como matriz que le permite producir una ética ecuménica de la solidaridad;

que hemos llamado la ética de la corresponsabilidad gavidiana. En dicha ética intenta integrar la diferencia en armonía sin anularla.

La metáfora de la unión amorosa es la metáfora de la realización del proyecto político humano que expresado la categoría de Nación. Así, la relación social de la unión hombre-mujer, se constituye en la metáfora de lo macro social: pueblo/ patria/ nación/ Estado. Las claves de la comprensión de unas se encuentran en la otras. El amante osado que va en busca de fortuna, para gloria y nombre, de la amada; y a quien desea ofrendar su hazaña, el héroe que quiere ganar prestigio para ser digno ante los ojos del objeto del amor, el que desea poseer a la mujer para dominarla, someterla.

Todos estos modelo inauténticos de amar los contraponen al modelo de la figura de auténtico amor expresada en el poema; *“La ofrenda del Braman”*, en el que nos descubre los signos de la autenticidad: una relación igualitaria, que reconoce la dignidad de la amada. Por tanto, una relación mediada por el respeto y el cuidado y la fraternidad solidaria con la condición de la amada.

El Braman recibe a la amada en condición de esclava-objeto; y su actitud hacia ella la libera de tal estado. Esa es la verdadera ofrenda, la que permite la elevación de la amada-pueblo. Ésta, pese a serle entregada en calidad de ofrenda, es recibida como igual a él. Con ello le devuelve la dignidad. El Estado como poder es el que debe y puede liberar la condición del pueblo o atarla. Las formas de amor se corresponden con formas de gobernar y con un estilo o modelo de Estado.

Este ideario es un programa que guía la acción, un esquema una ideología, que orienta desde su profunda e incontenible raíz, aflorando en la cultura. Por ello, para Gavidia, la cultura no es inocente: configura y es configurada históricamente, y va tejiendo el mapa político.

La Nación es ese lenguaje en el que por fin los seres humanos han logrado la unión amorosa, del cuidado, y a co-responsabilidad, el sentimiento de fraternidad y solidaridad. Y eso es posible con la democracia, que constituye el acuerdo, fundado en la nueva conciencia: la conciencia de que solo lo que es bueno para la mayoría es bueno para cada uno. Ese camino es el que nos señala para alejarnos del camino de la muerte por violencia de hermano contra hermano.

Gavidia no es exactamente un nacionalista moderno. Su discurso no es localista. Su discurso político es una búsqueda y anuncio de una nueva antropología, es metáfora de lo que llama en Sóteer, el nuevo Adán. Los componentes políticos de su discurso, las categorías presentidas que hemos analizado e interpretado, devienen símbolos que expresan los diferentes modos de ser. Y en esos modos de ser nos ofrece los símbolos del deber ser. Los próceres son símbolos de un modo de hacer, sentir y proceder ético, las batallas la simbólica patria, la democracia metáfora de la relación solidaridad y fraterna, elevación de la especie, en donde gobernantes y gobernados son uno solo en acuerdo. Acuerdo basado en la confianza que supera la extrañeza histórica del –otro–, responsabilidad recíproca, un medio para construir la casa común. La creación de un orden legal, el derecho y la justicia resultado del reconocimiento de la dignidad del otro y no lo contrario.

Gavidia ve difícil que la fuerza de la ley imponga la dignidad. Esta es resultado de un salto de conciencia nacida de la relación del cuidado y la responsabilidad mutua, como lo legal no engendra el amor, sino el amor lleva a lo legal para asegurar el cuidado voluntariamente querido. Esa condición es la de un ser civilizado, que más vivir aspira a con-vivir. Y ello vendría a ser en Gavidia la nueva tierra, el nuevo *anthropos*, la nueva sociedad, el ser civilizado, la nación como utopía. La república soberana.

Su discurso político es pues una filosofía del cuidado del “otro”. La filosofía de la unión amorosa que expresa en “La ofrenda del Bramán”:

“Yo era un bramán conocedor del Veda
Yo me vestía mi ropón de seda
Y el concurso de santos y de sabios
Oía, cual rumor de la arboleda,
Toda la inspiración, la ciencia toda,
Manar, al escaparse de mis labios,
Los versos de Valmiki, en la pagoda. (...)
II.
Oyendo mis cantares y refranes,
Acatando mi fe y sabiduría,
En premio dispusieron cierto día,
Ofrendarme una virgen los bramanes.
Y eres tú, mi Aogandyra enamorada,
De dulce y triste y lánguida mirada;
Tan atractiva y pálida belleza,

Que toda la India te juzgó al extremo
De un esfuerzo supremo
Del arte de la Gran Naturaleza.
Y eras mía. Y en medio de oraciones,
Mago solemne, pensador agreste,
Hice las misteriosas abluciones
Y desceñí tu inmaculada veste;
Y entonces con ternura
Di un beso a tu cintura
Fácil cual junco, y adorable y grata,
Y se enroscó a las formas de tu talle
Un deslumbrante cinturón de palta.

IV
Nevada e inocente,
Cual la espuma más alba de la playa,
Admiré la blancura de tu frente,
Pura como el carámbano
Que corona la sien del Himalaya.
Allí mi labio, que amoroso quema,
Dio un beso ingenuo cual la luz del día,
Y cuajado de lumbré y pedrería
Engarzase a tu frente una diadema.
V
Te alzó en mis brazos mi efusión sencilla,
Y con el más sagrado de los goces,
Doble ante los alteres la rodilla,
Y pura, - así te devolví a los dioses.⁹¹⁴

D. El discurso gavidiano en el contexto actual

Hemos partido de un supuesto: la existencia de un discurso nacional habitando la poesía gavidiana. Su búsqueda nos ha llevado al descubrimiento de su discurso filosófico, hacia una filosofía que anuncia la posibilidad de configurar una nueva forma de realización; desde la construcción de nuevas condiciones de existencia. Consideramos que Gavidia ha sostenido un diálogo con la modernidad y su visión de sujeto libre. El Maestro nos proporciona

⁹¹⁴ GAVIDIA, F: "La Ofrenda del Bramán", en *Obras Completas I*; p. 549

nuevos aspectos desde los cuales abonar a la comprensión de la condición humana. En su proceso de dialogo con la modernidad negocia sus categorías; desde lo que hemos llamado la ética de la corresponsabilidad Gavidiana.

Precisamente, el tema de la alteridad, en tanto relación y reacción ante lo otro, es lo que constituye el núcleo duro del pensar gavidiano. La estructura vectorial: cultura, historia, identidad y política, que hemos expuesto al final del capítulo seis, resulta la más adecuada para describir la fórmula gavidiana. Para Gavidia, dicha matriz es un esquema de acción que puede capacitar para el desarrollo de los proyectos humanos.

Su pensamiento lo acerca a las preocupaciones y planteamientos de una filosofía de la intersubjetividad, a una ética del cuidado, de la razón del otro, cercanas a la ética de Levinas, a una hermenéutica del diálogo como la de Gadamer, y de la mismidad no como extrañeza y amenaza, sino como lo comprenden pensadores como Ricoeur y María Zambrano. De igual forma el pensamiento de Gavidia nos evoca la idea de razón vital de Ortega, y se cruza con pensadores latinoamericanos como Dussel. Sobre todo en su crítica a la justificación de la violencia, en su análisis sobre el encubrimiento del otro, postura que opera en el pensamiento moderno. Gavidia es un pensador que representa en Centroamérica la capacidad de sintonía con los problemas fundamentales de la época que ocuparon a los pensadores europeos que hemos citado.

Para Gavidia, nuestras concepciones y sentimientos emergen de esa nefasta herencia colonial. Una herencia que no afecta solo al que sufre los efectos, sino a quienes infringe los daños. Unos y otros se ven envueltos en una condición en la cual se produce, lo que podríamos definir como, el vórtice histórico. Un círculo que para Gavidia nos atrapa y en el que vencidos y vencedores se intercambian los papeles reproduciendo y manteniendo la historia en un proceso circular. Así se explica que la historia se revele como un infinito tiempo de avances y retrocesos, de dialéctica de lucha entre los grupos sociales que han realizado intentos fallidos para la implantación de nuevos sistemas de relación y que se revelan luego como sacrificios inútiles y que lo lleva a la pregunta Sooteriana: ¿valdrá la pena tanta violencia?

En la región centroamericana que él estudia, descubre que su proceso

histórico se ha caracterizado por un modo de relación que define un mundo constituido por el dominio de una de dos grandes alas de posibilidades existenciales: la solidaridad y la violencia. Un proceso en el que ve legitimarse la violencia como única opción. Dos posibilidades cuya elección desencadena modos de vivir y ser diferentes, pero que al dominar la violencia, se ha posicionado como mediación de la relación intersubjetiva. Pero que tal condición no es un destino. Él se empeña en señalar y describir otro esquema para la acción, uno que deviene construcción de un mundo solidario, inclusivo y corresponsable del cuidado intersubjetivo. Gavidia se empeña en mostrar que es posible una relación intersubjetiva de la cual emerja una humanidad renovada y fundada en la ética de la responsabilidad con el “otro”. Dicha posibilidad forja el dilema sooteriano que constituye el motivo central del drama “*Sóteer*”. Lo que Lara Martínez denomina la “conversión del soterismo”. Un proceso del que Gavidia nos da cuenta en su sistema metafórico. El cual ofrece como un camino del que va señalando los obstáculos, las amenazas y los rasgos que favorecen la reproducción de la herencia colonial nefasta; así como los rasgos humanos a favor de la construcción de una nueva humanidad.

Para Gavidia, la historia nos muestra las caras de dos modos de ser: uno de ellos consiste en la fraternidad, la vida civilizada, la solidaridad; el otro es la negación de todos estos valores. Por tanto, se esfuerza por mostrarnos los dos caminos y nos invita a trabajar en ello, y luchar contra todas las formas que conducen a la autodestrucción, a la infelicidad y al círculo de la violencia como salida a todos nuestros miedos, ambiciones, deseos y sufrimientos.

Gavidia apuesta por el camino largo de la solidaridad para la satisfacción de nuestras necesidades. En esta línea se coloca frente a la modernidad de una forma crítica. Por un lado, se da cuenta de que los caminos abiertos por la modernidad ofrecen elementos que pueden conducir a un mundo mejor, si dichos caminos se negocian en cada situación donde lo extraño se nos torna amenazante. El discurso de la modernidad es válido si los valores humanistas nos refrenan ante la ambición desbordante y la palabra mantiene su valor ético, si la espiritualidad modula el predominio del egoísmo. Es decir si podemos negociar con las diferentes voces y sacar de ello lo mejor. Pero, por otro lado, se da cuenta de que la comprensión del sujeto de la modernidad es una

entelequia, un sujeto que ha olvidado el peso de la realidad social. Este viaje davidiano nos ha mostrado las causas por las que constantemente hemos optado por la espiral de la violencia, por el sacrificio inútil y ello ha contribuido a consolidar lo que, en el lenguaje actual, cabe llamar una cultura de violencia.

Una filosofía del amor podría ser la expresión en la que el algoritmo filosófico de Gavidia se captura. Parece romanticismo del más rancio abolengo, pero no es así. La misma filosofía se define como amor al saber. Para Gavidia, el amor al saber es razón que emerge de la humanidad y a su servicio se debe: a la razón de la vida, la cual solo puede ser digna si conlleva a la felicidad de los pueblos.

Esta idea de la unión amorosa la vemos en toda su obra, como metáfora de la habitud fundamental que debe dinamizar toda relación humana: la micro y la macrosocial: unión amorosa desde la relación microsocial entre la femineidad y la masculinidad, entre lo individual y lo colectivo, entre cultura y Estado, Patria y pueblo, entre razón y sentir. Para él, tales esferas conforman una sola realidad humana, que en el camino de la experiencia se han ido potenciando. Tal es el sentido que Gavidia ve en los símbolos arcanos, como el de la torre de Babel. La dislocación histórica de las diferentes esferas humanas ha conducido, dicho en lenguaje heideggeriano, a proyectos de vida inauténticos. Un ejemplo contundente lo ofrece el descubrimiento de América, hecho que interpreta como la oportunidad de reunir las piezas del discurso humano, pero que devine catástrofe humana, por la distorsión del sentido del "otro". Dicha condición ocurre por la mediación total del egoísmo que dio lugar a su tiranización y degradación.

¿Tiene el discurso de Gavidia algo que decirnos en estos tiempos? ¿Su poesía puede abrirnos a un nuevo modo de ver y entender nuestra época? Consideramos que sí. Gavidia comprende el mundo humano como posibilidad. Una posibilidad a menudo orientada más al sufrimiento y a la perpetuación de los conflictos intrahumanos que a la liberación de la humanidad. Ve que la solución violenta de dichos conflictos predomina, pero en medio del dolor ve surgir voces disonantes que señalan el camino de la concordia. Que advierten sobre la posibilidad de eliminar la elevación del poder de autodestrucción de dicho modo violento de existir, que no es vocación sino, configuración histórico-

cultural. Esta realidad puede y debe modificarse. Si situamos tal análisis en nuestro mundo actual, vemos que sus palabras resultan válidas en toda su profundidad. Vivimos en un mundo global sin haber desarrollado la capacidad de integración, corresponsabilidad y reconocimiento del valor del otro. Somos incapaces de comprendernos, pero más capaces que nunca de aniquilarnos. En la era de la globalización se han multiplicado los conflictos intersubjetivos y se tiende a anular las otras formas del vivir humano, a monopolizar los recursos y a resolver todo conflicto a través de la violencia y un pensamiento único. Una voz que se yergue contra dicha actitud, como la de Gavidia, mantiene, en nuestra opinión, plena vigencia.

Podríamos pensar que Gavidia habla para una élite social, pero en realidad habla para el ser humano que busca un nuevo proyecto humano. Aquel que anhela una forma de existencia que le permita vivir dignamente. Un ideal que expresa a través del lenguaje cifrado de la poesía. En efecto, el discurso gavidiano ofrece, al menos tres niveles de lectura que forman una densidad metafórica que logra llevarnos desde la metáfora del amor erótico, a la del amor cívico, y de ésta a la microdinámica de la intersubjetividad y su trascendencia a la macrodinámica social. Un aspecto que entronca con la dimensión política de su discurso.

No hay nación, sino un territorio en manos de unos caudillos que tiranizan a la población. Las condiciones sociales de la época eran, ciertamente, alienantes y Gavidia las denuncia: falta de educación, analfabetismo, falta de un proyecto político, socio y cultural para la región y para la nación. ¿Siguen existiendo tales males en nuestra época? Con seguridad desde entonces ha cambiado el contexto histórico y las circunstancias, pero muchos de estos problemas siguen ahí, aunque se hayan metamorfoseado. Y, desde luego, creemos que sigue siendo vigente la propuesta para la superación de los mismos: la educación y concienciación del pueblo para conquistar una vida mejor, tanto en el plano individual como comunitario. Una vida que no esté marcada por la violencia.

Por ello y en ese preciso sentido decimos que va configurando una filosofía del amor como forma válida de relación entre los seres humanos que es capaz de producir una nueva humanidad. Su superhombre, es aquel que es

capaz de llevar a su máxima expresión esa capacidad de comprender al otro, asumirlo, respetarlo, cuidarlo, responder por la humanidad del otro, para que, como dice, Caín no vuelva, y vuelva Quetzalcotl; Cristo, el Dios encarnado que no ha venido a ser servido sino a servir:

Te alzó en mis brazos mi efusión sencilla,
Y con el más sagrado de los goces,
Doblé ante los altares la rodilla,
Y pura, - así te devolví a los dioses.⁹¹⁵

No hemos avanzado hacia un mundo civilizado, si reproducimos los esquemas violentos que conducen a la barbarie. Quien reduce, quien anula, quien no cuida, e instrumentaliza a su favor, pronto regresa a la selva, y convierte a la sociedad en una cueva de fieras. Por tanto, en el contexto actual, mucho es lo que podemos aprender de la obra gavidiana. Pues no podría decirse, que vivimos en un mundo plenamente civilizado. Por el contrario, hemos usado el conocimiento conceptual para aumentar el poder de las relaciones de violencia y barbarie, es decir somos y poseemos mayor poder de ser barbaros, violentos y de aniquilarnos con mayor facilidad, a nivel mundial.

Mucho nos dice sobre aquello que nos mueve a la violencia, sobre los signos de aquellos cuya palabra es vana y engañosa, sobre el peligro de los falsos héroes y redentores y sus motivos egoístas, sobre la reproducción de la cultura de la violencia, sobre el peligro de no educar a la población en paz y para la paz, la responsabilidad, la solidaridad, y valores éticos solidarios. Sobre el peligro de poner armas en manos que no están preparadas y la responsabilidad de educar para cambiar las dinámicas de relación intersubjetivas.

Por ello su ideario incluye una filosofía del amor, una ética de la corresponsabilidad que apunta a un cambio que demanda planificar el paso desde lo que se “es” a lo que se quiere ser. ¿Hemos alcanzado ya este ideal en nuestro tiempo. Nuestra personal opinión es que la tierra prometida que subyace en la utopía gavidiana está todavía por llegar.

⁹¹⁵ GAVIDIA, F: “La ofrenda del Brama”, citado.

CONCLUSIÓN:

UN DIÁLOGO CON GAVIDIA

Llegados al final del presente estudio, la primera conclusión que queremos presentar tiene que ver con lo que hemos denominado la coherencia constitutiva del pensamiento gavidiano. Este aspecto resalta, desde nuestro punto de vista, el carácter unitario e integrador de sus aportaciones. Hablamos de una unidad integradora para diferenciarla de otras formas de unidad por estandarización o mero acopio de elementos heterogéneos.

Este rasgo nos ha permitido mantener un diálogo con sus ideas, desde diferentes ámbitos y desde diferentes enfoques. Podemos realizar un análisis antropológico, ontológico y pedagógico de su pensamiento. También extraer su mensaje desde un punto de vista político, ético y estético. Desde cualquiera de estas perspectivas no se difuminan las señas de identidad de su pensamiento, que tiene en la construcción del discurso nacional uno de sus hilos conductores. Una propuesta que comparte no a través del ensayo político o filosófico sino a través de la literatura.

La segunda conclusión, vinculada con la anterior, atiende al rasgo hermenéutico y ético de caracterizar su modo de pensar. En este sentido, la actitud de Gavidia, su producción intelectual y su vida guardan una profunda coherencia. Y tal coherencia se nos revela a través de su sistema de valores e ideas. Estamos ante un intelectual que pensó y vivió desde un profundo humanismo, practicando una actitud ecuménica con el saber de las diferentes culturas. Un pensador que nos advierte no sólo del olvido del sujeto en la modernidad, sino del otro olvido que tiene que ver con el cuidado o la *pre-ocupación por el otro*.

De ello se sigue la tercera conclusión. La actitud básica de coherencia y ética de la corresponsabilidad, le facilita un método privilegiado desde donde comprender el mundo humano, una nueva lógica para ver e interpretar la realidad. Situación que le faculta para percatarse de la fundamental importancia de llevar tal responsabilidad y coherencia a todos los ámbitos del hacer

humano. La literatura no es, pues, una forma de escapismo de la realidad, ni un discurso que busca la mera fruición estética. La literatura es una vía tan apta para analizar la realidad y aspirar a transformarla como puede serlo la praxis política. Con ella podemos denunciar las contradicciones históricas que, en el caso de Centroamérica, han condenado a toda una región al atraso y al ostracismo. Gavidia ve destruidos los puentes entre pensar, hacer y decir. Una dislocación que estudia y trata de comprender, y cuyos efectos los ve trágicos de cara al futuro de los proyectos humanos. Son proyectos fallidos de la convivencia, del logro de la felicidad. Comprender las causas de este fenómeno, dominado por el egoísmo, ha sido una de las preocupaciones de Gavidia.

Esa condición lo lleva a radicar su reflexión desde el poder que ofrece la poesía y su densidad metafórica que implica su capacidad de “ver cómo”, de la que nos habla Ricoeur. Ello le permite descubrir lo común en lo diferente y establecer analogías fundamentales entre ámbitos aparentemente desconectados como los del amor erótico y el patriótico, entre lo público y lo privado. Tal como lo propone en sus metáforas. Con ellas nos hace ver que podemos encontrar respuestas a las paradojas del mundo macrosocial, a través de la comprensión de la dinámica microsocial y viceversa. Profundizar en unas, lleva a profundizar en las otras y ello nos traslada a la dinámica del sujeto en su dimensión individual, corporal y concreta, y a comprender lo social como un cuerpo social y la intersubjetiva: el universo micro y macro social de la relaciones sociales, y sus diversas formas de realizarse y afectarse, como una relación vital.

Dicha reflexión lo lleva a valorar el rasgo de la flexibilidad humana susceptible de ser conducida y educada y, precisamente, la vivencia y comprensión de ese proceso, como experiencia histórica, constituye el factor que define su opción por el compromiso con la idea de la capacidad humana de renovación, de cambio, de transformación; y a la reflexión de tal posibilidad dedicará, como hemos visto, la otra parte de su labor. En este sentido, más que un modo de ser, la realidad humana para Gavidia es un hacer, y ello revela una proximidad con el pensamiento náhuatl, más que con la metafísica occidental centrada en el ser.

Esta actitud personal e intelectual nos acerca a nuestra cuarta conclusión. Gavidia promueve un diálogo con las diferentes culturas y opciones humanas, sin temor a sumergirse en sus universos discursivos, sus símbolos, sus formas de decir, y por tanto en sus lógicas. Un sumergirse que por tanto, lleva a cabo desde una posición al margen de la diada vencedores y vencidos. Tal actitud le permite situarse desde el discurso de una humanidad que se sabe dividida y necesitada de unidad.

Nuestro autor se sitúa en uno de los puntos neurálgicos del problema humano: el fracaso o éxito de las relaciones de convivencia. Esto lo lleva a reflexionar sobre lo que él denomina la "marca de Caín". La historia revela un conjunto de fuerzas, a veces antagónicas, que modulan la dinámica de las relaciones humanas:

1. La de aniquilación
2. La del cuidado y corresponsabilidad.
3. La tendencia a la dispersión.
4. La tendencia a la integración.

Llegamos así a nuestra quinta conclusión. En su camino de búsqueda descubre que la condición de la libertad, y la facultad de la razón no necesariamente conducen automáticamente al progreso, como lo demuestra el círculo de la violencia que parece marcar la historia de la humanidad. Libertad y razón deben, para él, articularse en función de una "pragmática" que nos lleva al plano de la vida común, de la convivencia, de la experiencia con el otro; aspectos todos ellos en donde el sentimiento desempeña una importante función.

Esa condición de encuentro entre razón, sentimiento y libertad la ve realizada en la poesía, en los lenguajes simbólicos, en el arte y sus formas de expresión. El arte, el lenguaje simbólico, las experiencias religiosas y todas aquellas formas de la inteligencia, donde la vida se hace sentir como vida, y que deben ser reivindicadas. Ya que la razón despojada de tales componentes sería para él una razón estéril, legitimadora de nuevas formas de reducción de la riqueza humana.

Gavidia nos convoca a desmontar estructuras de relación inherentes al

vivir humano de la única manera que podemos hacerlo: conviviendo. Lo que implica transitar por un camino que ofrece el restablecimiento de la integración de todas esferas humanas. Un camino que debe suponer la capacidad y deber de asociación, de actuar desde el interés común, de desarrollar la inteligencia social, tal como lo expresa José Antonio Marina⁹¹⁶. Esta es la que para Gavidia debe estimularse para equilibrar la iniciativa individual que module y equilibre el interés personal frente al social.

Cuando la humanidad se mueve únicamente por el interés individual se conduce inexorablemente a nuevas conflagraciones, a nuevos fracasos y sacrificios inútiles, donde los mismos héroes terminan siendo víctimas, reproduciendo el círculo de la violencia. De ahí la importancia de lograr el equilibrio entre el interés social e individual. Esta idea es su propuesta ético-política alternativa. Lo que emerge del diálogo es el acuerdo básico por escucharnos. Recordemos acá la relación entre diálogo y comprensión que hemos asumido con Gadamer y Ricoeur. Para Gadamer comprender es una experiencia relacionada con el hacer práctico. Una experiencia de desplazarse al acontecer, a la tradición desde la que se habla, es pues un fundir los horizontes del que escucha, del que recibe con el que habla. Para Ricoeur comprender es comprenderse delante del texto.

En este sentido, hemos aceptado que nuestra pertenencia a la tradición pasa por la interpretación de signos, de textos de obras, en los cuales las herencias culturales se han inscrito y ofrecido a nuestro desciframiento⁹¹⁷. Si consideramos, con Ricoeur, el texto como mediación nos encontramos ante una doble disyuntiva en el proceso de lectura, la de explicar y comprender, ya suscitada por Dilthey en su fundamentación de las ciencias del espíritu. La respuesta de Ricoeur a tal disyuntiva, que nosotros hemos adoptado en nuestro análisis de los textos gavidianos es netamente integradora: "explicar más para comprender mejor".

Así pues, nos hemos fundado en tales argumentos para dialogar con Gavidia, quien a su vez entabla un diálogo con su horizonte, y en prospección

⁹¹⁶ Cf. MARINA, J. A.: *Las culturas fracasadas. El talento y la estupidez de las sociedades*, Ed. Anagrama, Barcelona 2010.

⁹¹⁷ RICOEUR, P: *Del texto a la acción*, p. 94.

futura. Esa es nuestra sexta conclusión. Gavidia no está hablando de una revolución externa en la cual el hombre transforma el mundo exterior, lo controla y lo domina. Sino de un proceso recíproco de cambio de doble camino, del exterior al interior, en el cual se controla, se conoce y domina a sí mismo, se vuelve dueño de su ser, en tanto ser para la convivencia, a diferencia del “ser para el dominio y el sometimiento”.

Ese modo de ser implica una tarea colectiva y permanente, organizada por unos grupos o élites comprometidas que regulan el proceso. Estos grupos son los primeros responsables, y si fallan, falla todo el proceso. A ellos les habla, a ellos apela con la intención de iniciar un proceso de transformación auténtico, que nos lleve a transitar de la conciencia de entender al otro como mi “otro yo”.

Gavidia nos coloca en una disyuntiva histórica límite: o nos comprendemos y nos amamos o estamos condenados a una existencia de barbarie. Un mundo donde una parte permanezca dominada por la barbarie y otra por la concordia ciudadana, donde unos sean felices y otros no, repite necesariamente la experiencia de violencia. La posibilidad de transformar las viejas formas históricas es una posibilidad incierta. Esa es la verdad del texto gavidiano: la identidad es una construcción histórica que puede conducir a la exclusión y la separación, pero no necesariamente. Para que no sea condición de anulación de la humanidad, de encubrimiento como lo plantea Dussel, de terror y aniquilación del otro, ¿qué se requiere?

Estamos, pues, ante nuestra séptima conclusión. Vemos en Gavidia una articulación de aquellas dos formas a las que Sáez Rueda llama el “sí mismo” como proyecto⁹¹⁸, que supone la tensión de dos modalidades de proyecto: el modo de racionalización de la praxis, que es teórico y supone un distanciarse reflexivo; y el modo fenomenológico-hermenéutico, y pre-reflexivo: el del anhelo de ser. En Gavidia ese anhelo es la principal fuerza que se origina de la vivencia histórica y puntual del “no ser”. Ello se traduce en un prolongado tema de reflexión sobre la conciencia nacional.

Dicha conciencia está íntimamente ligada a la constitución lingüístico-

⁹¹⁸ SÁEZ RUEDA, L: “Dimensiones de la <<Ipsidad>> Fenomenología y Teoría de la Acción”, en Revista de Filosofía, Número 16, 1998, pp.. 83-101.

literaria del mundo. Dicho en otros términos, la constitución de un mundo, de un modo de ser y de una identidad es la principal misión del discurso gavidiano. Una misión que cumple a través de la creación literaria en la que da cuenta de la vida nacional en su ser histórico y el puntual ahora desde el que lee, interpreta y re-describe la historia. Lo mismo que plantea Ricoeur en *Sí mismo como otro*, para responder a la cuestión del ¿quién? hay que narrar la historia de una vida⁹¹⁹. Y esto vale tanto para los individuos, como para los colectivos. Para comprender quién soy, se necesita elevarse sobre la experiencia. Se llega a él de forma indirecta, haciendo objetivación reflexiva de lo vivido y se vive de la forma más próxima a ese sentido, por ello el afán gavidiano de mirar hacia la historia en busca de saber quiénes somos y de concretarla en un sistema de símbolos y relatos accesibles a los interlocutores. Así en la búsqueda de la comprensión de un problema local trasciende a uno universal. Se trata de mirar la historia para superarla y cancelar sus configuraciones, no para legitimar el presente.

En cuanto al proyecto auténtico de una nación, hemos dicho que cada persona, cada comunidad posee su historia, y con su historia su identidad. En ella podemos reconocernos, o no, auténticamente, o alienarnos. Hemos sostenido que las culturas son esas redes, o entramados que resultan, y a su vez soportan la praxis intersubjetiva con el mundo. Hemos asumido que el todo articulador de la dinámica humana, deviene relato, relato que es siempre historia, y que no hay identidad sin historia, ni historia sin red cultural que la soporte. La historia es de una cultura y la cultura es de unos colectivos.

Recordemos que habíamos ilustrado este caso con el modelo colonial británico: “El dominio británico sobre la India consistía no solo en un aparato militar sino también en una red intelectual, etnográfica, moral, estética y pedagógica que servía tanto para persuadir a los colonizadores de su función (y de la continua dedicación a ella) como para intentar asegurar la aquiescencia y el servicio de los colonizados. Llamo a esta red cultura”⁹²⁰.

⁹¹⁹ Cf. Op. Cit., p. 171. Cf. Tb. RICOEUR, P. *Sí mismo como otro*, Siglo XXI Eds., Madrid 1996.

⁹²⁰ SAID W. E: “Cultura, identidad e historia”, en *Teoría de la Cultura. Un mapa de la cuestión*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2005. p. 41.

Para el caso que acá nos ocupa, Gavidia se ha dado a la tarea de elaborar un modo de organizar la nación y concebirla, porque descubre que la nación salvadoreña es una entelequia, una condición ausente. Pero, ¿cómo y por qué acepta un modelo de organización política, que resulta concebido desde una realidad tan aparentemente ajena a la que vive y en la que se sitúa? ¿Está apostando por un proyecto alienado, inauténtico desde su propia condición de realización? Nos vamos acercando a nuestra octava conclusión.

Volvamos a recordar. La identidad nacional como esquema se encarna en individuos y grupos concretos que la comparten y difunden, en menor o mayor grado, y alimenta una misma idea de nación que más o menos comparten. Dichos grupos que hemos llamado nacionalistas, son quienes promueven la nación y para ello se organizan en movimientos que hemos comprendido como nacionalismos. Estos movimientos, en su origen responden a expectativas vinculadas con los ideales y promesas de la modernidad y el desarrollo industrial.

Con Gellner hemos visto cómo en otros casos la aparición del nacionalismo puede explicarse por razones de contaminación ideológica, en este caso un ejemplo de elemento volátil puede ser la etnia, la religión y nos ilustra el caso del nacionalismo griego y serbio para los cuales el cristianismo ortodoxo funcionó como el cuerpo conductor de la ideología nacionalista⁹²¹. En el caso que nos ocupa, hemos observado que a Gavidia el discurso nacionalista le presta las categorías para expresar y describir ese algo que se anhela: una vida auténtica, feliz, el bienestar común. Tal es la idea que mejor podríamos aplicar a la cuestión nacional en Gavidia.

Para él, la “Nación” es la metáfora de una tierra prometida, de un cambio de situación que permita la realización humana. Representa la forma de convivencia civilizada: libertad, soberanía, igualdad, a lo que él incorpora el componente ético de una actitud fundamental: la de la corresponsabilidad y solidaridad con la alteridad. Sólo así se podrá romper con el círculo de la violencia que históricamente ha prevalecido en las culturas de la región y, por tanto, en las conciencias individuales. El relato nacional funciona como una parábola que apunta a un *topos* inexistente, pero debe y puede ser alcanzado.

⁹²¹ Ver más detalles en: HALL, A., J: *Estado y nación*, pp. 9 -12.

Volvamos al fenómeno que construye la nación: el nacionalismo. Como fenómeno político resulta interesante, ya que en él se articula ideología y utopía. Como ideología es una fuerza legitimadora desde un imaginario en el cual los individuos se representan y aspiran a definirse, e identificarse. Como utopía es la fuerza que impulsa a la acción. Los nacionalismos, pese a ofrecer caras diferentes, comparten elementos comunes y fundamentales: suponen la invocación de la cultura, la etnia, y la historia compartida, real o imaginaria. La fusión de dichos ámbitos con la práctica del poder y la autoridad, pueden definir la fisonomía y dinámica de cada nación, y forjar (acaso también forzar) una identidad.

Es en ese encuentro cuando la identidad puede ser “instrumento de dominación social”, o “proyecto auténtico” y por tanto pilar de un ideario o ilusión alienante. La historia, dice Gavidia, nos ofrece continuamente ejemplos de estos quiebros. Él los describe con la productiva metáfora de la unión amorosa y las falsas caras de la misma.

¿Cómo concibe Gavidia a través de ésta y otras metáforas la función y relación entre Estado y pueblo; entre cultura y gobierno en el contexto de su región? ¿A qué funcionalidad social, económica y cultural servirá un proyecto nacional? Hemos sostenido que la relación entre el Estado-pueblo-cultura y gobierno, han sido temas que han desempeñado diferentes roles en la historia de la fundación de las naciones. Para los nacionalistas europeos del siglo XVIII y XIX, el Estado era un mal necesario. Tanto marxistas como liberales, lo concebían como un momento de paso para poner orden, mientras se alcanzaba la utopía de un mundo que camina solo, ya sea porque se había alcanzado la igualdad, por medio del mercado o por la lucha de clases. Al respecto, Juaristi en su introducción al libro de Hall *Estado y nación*, nos refiere ejemplos interesantes sobre ese matrimonio: ideología-utopía en la concepción de la función del Estado y sus efectos en dos modelos de estructuras políticas. “Nunca he conocido a un intelectual de izquierdas –dice citando al poeta cita W. H Auden- para el que el verdadero atractivo del Comunismo no resida en la romántica promesa de que con su triunfo el Estado se marchitaría”. Y luego nos advierte Juaristi que “Los nacionalistas -y sobre todo sus intelectuales- parecen creer en una utopía semejante. El Estado sería solo una fase

transitoria hacia la comunidad igualitaria y armónica, libre y fraterna, que no precisara ya de instrumentos de dominación social”⁹²².

En el caso de la utopía hispano-americana, la función del Estado, no es la misma que la concebida en el ideario romántico liberal. O en las diferentes formas de liberalismo o socialismos europeos del siglo XIX. Es ilustrativo ver esa concepción plasmada en las cartas de Simón Bolívar. No obstante, hemos dicho que mucho de lo que propicia el surgimiento de una nación, no solo es obra de la fuerza de los nacionalistas de cada región. Sería iluso asumirlo. El mundo nacido de la modernidad y de la industrialización es una fuerza que moderniza las regiones para articularse en ellas y hacerlas entrar a su engranaje. Y esa fuerza puede ser fuente de conflicto, donde la diversidad es amenaza por una inercia de homogenización, ya sea ésta con efectos beneficiosos o trágicos, como las limpiezas étnicas, la inmersión forzada y violenta, o los procesos de escolarización y capacitación de la población para insertarlas en los canales de producción industrial, y en las nuevas relaciones de producción y organización política. Esto, en muchos casos, más que mantener unos rasgos culturales tradicionales, los tiende a desarticular, anular, reinterpretar o refundir.

Tal situación la hemos visto descrita por Gavidia, como resultado de la colonización. Lo cual interpreta como una herencia a erradicar, entre otros medios, por la construcción de una nueva conciencia: la de integración y respeto, realizado por un proceso educativo guiado por una ética del bien común y la corresponsabilidad. Aquí ve la necesidad de una dirección del mismo, encarnada en lo que podemos llamar un proto-Estado, pero entendido como resultado de un proceso de orientación de los que están en condiciones de hacerlo. Y esa primera acción nacionalista, es la de elevar a la masa a la condición de pueblo ciudadano. La nación va emergiendo de esa acción primaria. Un Estado inicialmente emergido de los liderazgos, que van formando al ciudadano para el ejercicio del poder.

Gavidia opta por un Estado sólido fundado en la idea de la democracia republicana y ésta fundada sobre la ética. Para él ética de la corresponsabilidad y proyecto político constituyen una fórmula irrenunciable,

⁹²² JUARISTI, J: “Prólogo” en HALL J: *Estado y nación*, p. 10.

pues, desde ahí se modulan las tendencias humanas amenazadas siempre de caer presa de sus intereses personalistas y sus más puros egoísmos. Hasta donde hemos comprendido, Gavidia está muy lejos de concebir un Estado débil, ajeno a todo lo que supone el bien común y que deje la responsabilidad del mismo en manos de leyes naturales del mercado. Pero igualmente lejos de Estados totalitarios, que anulen a los ciudadanos. Son los ciudadanos bien educados y formados los fundamentos del Estado-república y de la felicidad patria.

Pero tampoco cree románticamente que el pueblo surge automáticamente de una gesta heroica de buenas intenciones, sino que es una construcción histórica dirigida por los líderes, los nacionalistas, por la élite que inicialmente dirigen el proyecto y tienen en sus manos el poder de decisión, como lo hemos visto en Gellner. Si el pueblo queda a la deriva y se separa de la estructura del Estado, se repite el caos y la tiranía de la cual se quiere huir.

La cuestión es cómo escapar al círculo de la violencia. Algo que se pregunta desde sus primeros años. En *Júpiter* Gavidia se formula esa pregunta, de manera cercana a lo que sostiene Eric Store: “La nacionalización de las masas que convirtió los ‘campesinos en franceses’ no era únicamente el fruto de una política intencionada de las élites, sino también consecuencia lógica de la modernización general⁹²³”. Pero no por ello deja de reconocer el papel que las elites culturales desempeñaron en la creación de una cultura nacional, como en el fomento de la conciencia nacionalista y la capacidad de cambiar el público de sus discursos, pues se dirigían al principio, únicamente al sector burgués, y no al obrero, por lo que fueron conscientes de que el no incorporarlos daba como resultado una nación inacabada.

Gavidia profundiza en la dimensión ética de tal propósito: ¿cómo participa el pueblo de su liberación? ¿Hay que llevarlo al nuevo mundo por la fuerza, o engaños y enseñarles en el camino o anunciarles desde el inicio e invitarlos a participar libremente? Pregunta en *Júpiter*, en el dialogo de personajes como Delgado y Celis. Lo hemos visto después discurrir sobre el problema y radicar la solución en la importancia que, en el proceso de consolidar la nación, tienen los intelectuales, los artistas o líderes que desencadenan el proceso. Y asumir

⁹²³ STORM, E: “Prólogo”, en SÁNCHEZ, J. C.: *La Nación inacabada*. p.18.

que ellos mismos deben realizar una auto-reflexión, un viaje interior para comprender lo que en lenguaje gadameriano sería la conciencia histórica efectual, para así advertir cómo los prejuicios y los intereses egoístas operan tras lo que podrían ser en la superficie de la acción “buenas intenciones”. Este es ya el prístino proceso educativo que va haciendo emerger al pueblo del populacho. Basta recordar el monólogo de Júpiter en el cual analiza los diferentes motivos y modos de actuar de los líderes de la conspiración libertaria. O la epifanía de Sóteer, y su viaje de conversión. Una reflexión fundante, aún más cuando se trata de transitar hacia un modelo que será aplicado a una realidad histórico-social que no reúne las condiciones de realización que el modelo político demanda.

Ello es importante pues nos coloca frente a lo que ya hemos advertido: que tal reflexión es del todo condición importante en el desarrollo y consolidación de las naciones: el proceso constante de interpretación del contexto y la situación, a fin de reflexionar los efectos de la aplicación de una estrategia en función de una utopía y desde la fuerza que una ideología supone.

Respecto al caso español que hemos analizado, y que nos resulta interesante y cercano a nuestra región, nos permite observar el papel que los intelectuales de la generación del 98 y de 1914 jugaron como intérpretes, vehículos y promotores de un imaginario articulado coherentemente en un ideario de nación española. Ambos grupos fueron coherentes en su visión del programa a seguir; vislumbraban que la igualdad era posible fortaleciendo al pueblo, como totalidad constitutiva. Por ello se dirigieron hacia un cambio de público. En el caso salvadoreño, no vemos tal proceso, sino muchos años más tarde, lo que observamos es una larga ruptura y fragmentación del proyecto. Situación descubierta por Gavidia, expuesta y denunciada a lo largo de toda su obra y sintetizada en su metáfora de la imposibilidad de la unión amorosa, que nos evoca el fracaso de la articulación coherente entre los componentes de la nación.

Su proyecto literario modeló también un proceso educativo que identifica las carencias nacionales y aquello sobre lo que debe educarse para crear un porvenir para la nación. Gavidia llama a todos los sectores y les describe la

vergonzosa situación de la región, reproduciendo tiranías, y nuevos esclavos, sometidos a gobiernos que no pretenden colaborar con el bien común, y que no intentan avanzar hacia la educación del pueblo. Se desencanta con los intelectuales de su momento, en quienes observa el pobre papel que han desempeñado. Gavidia se dirigía a cambiar la conciencia de quienes estaban en condiciones de ser receptivos, por eso se dirigía a un público que tenía en sus manos el poder de decidir, para despertar una nueva conciencia de relación desde la que construir la nación, incorporando la riqueza étnica y cultural.

Por ello, lo vemos en su afán de incorporar los signos de lo indígena, de lo mestizo, de lo español, en una labor de integración respetuosa de lo diverso, pero no de una homogenización y estandarización como estrategia de cohesión, ni mucho menos de genocidio, sino de cooperación solidaria entre la población. Pero tal conciencia había que fundarla. Esa nueva conciencia está metaforizada en la emergencia del nuevo Adán y la nación como metáfora de la tierra prometida, metáfora a su vez de la nueva sociedad, de una nueva cultura del respeto, la solidaridad, la corresponsabilidad, la de la auténtica unión amorosa. Sin ello no ve posible el proyecto, sino un cascarón vacío para una mascarada sin sentido nacional; en la que con el nombre de nación se reproduce la nefasta cultura colonial con su conciencia excluyente. ¿Cómo construir un país poblado por extraños? Piezas que se ven como problema, como obstáculo, donde unos y otros intentan negarse, ocultarse, rechazarse, anularse. O aspiran a reproducir al tirano. O como sostiene Dussel, a encubrir al otro.⁹²⁴

En El Salvador, el exterminio indígena de 1932 explicitó la situación. Igual destino ha corrido la herencia española en los vencidos; que no terminan de asumirla, y se vive de forma ambigua. Peor suerte ha corrido la presencia de la cultura africana que se ha negado históricamente en El Salvador y recientes investigaciones la han puesto al descubierto⁹²⁵. Es necesaria una política del

⁹²⁴ Véase DUSSEL, E: 1492, *El encubrimiento del otro*, citado.

⁹²⁵ Véanse sobre esto los recientes estudios de Carlos Loucel. Entre ellos LOUCEL, C: "La presencia de negros y mulatos en El Salvador colonial", en Segundo Encuentro de Historia, Universidad de El Salvador, 16-20 de julio de 2007 (http://www.ues.edu.sv/descargas/memoria2/colonial/Loucel_Carlos_La_presencia_negra.pdf). O también *Presencia de la negritud en la historia salvadoreña*, Tesario UTEC, San Salvador, 2007.

encuentro, del reconocimiento, de la escucha, del diálogo y el acuerdo. Como lo vio y reclamó Gavidia.

La presencia real del extraño, del otro, y la tendencia a su negación, llevó a su mala comprensión. Sobre este aspecto nos dice Lara Martínez que el Indígena fue ocultado, negado y finalmente asimilado a la categoría de campesino, y éste heredó el sentido de inferioridad, con lo que una categoría étnica se cambió por una socioeconómica. Al identificarse, terminaron siendo considerados uno y el mismo problema; y como problema se les abortó del programa nacional por las élites que asumieron la dirección⁹²⁶.

Élites que, como dice Gavidia, secuestraron el proyecto bajo la negligencia de los intelectuales y la abulia de una población marginada y cada vez más reducida a condición brutal. Situación que contribuía a reforzar el imaginario de que eran un sector que constituía el problema nacional por su “naturaleza”. Cuando finalmente se les incorporó a los grupos indígenas, como sujetos del proyecto político, como lo señala Lara Martínez, se realizó bajo la categoría de folklore por parte de la clase dominante y bajo la categoría de obreros por parte de la izquierda que abanderó el nuevo proyecto político alternativo. Despojados los actores sociales de su identidad, de sus símbolos, de su existencia, ambos proyectos resultaban inauténticos.

¿Cómo queda en este escenario el proyecto de Gavidia? Si lo que implica un proyecto nacional supone el barredor de la estandarización y la homogenización, ¿es posible el proyecto nacional en regiones diversas, multiculturales, sin recurrir al genocidio? Si hay diferentes historias, culturas, símbolos, identidades dispersas, relatos opuestos y antagónicos, que tratamiento da Gavidia a este asunto. ¿Ignora esta situación? ¿La asume? ¿Por qué Gavidia no se manifestó ante el genocidio de 1932? Probablemente porque él solo comprobó algo que estaba escrito, anunciado en el guion del cómo la nación había sido concebida. Y eso como hombre de reflexión, lo llevó a *Sóteer*, esa fue su respuesta. Educación, cambio, compromiso, ética, ruptura del círculo de la cultura de la violencia.

Estas ideas nos ponen al tanto del papel de Gavidia, en la cultura, la

⁹²⁶ Cf. LARA MARTÍNEZ, R: *Balsamera bajo la guerra fría. El Salvador 1932 : historia intelectual de un etnocidio*, Ed., Don Bosco, San Salvador, 2009.

política, y en ella el papel de los intelectuales y del pueblo, como aliados de un proyecto “común” al que tienen que contribuir fundando o consolidando la nación imaginada, desde la creación de un ideario coherente con el imaginario nacional y la instauración de la capacidad dialógica inhibida que permita el acuerdo entre los grupos.

Cien años después, todo esto nos puede resultar evidente, pero no era así entonces, y Gavidia no fue comprendido, su voz quedó olvidada y pasó a la historia como el sabio que vivía en las nubes en conversación con los antiguos griegos, ajeno a toda su realidad. El precursor del modernismo que enseñó a Rubén Darío la traslación del verso alejandrino y que la historia literaria universal ni siquiera reconoce. Pero Gavidia, iba en otra dirección, una para la que su propio pueblo, que aún no estaba preparado para comprender.

Se ocupa del asunto en *Júpiter*, obra en la que reflexiona sobre la capacidad del pueblo para asumir su destino. También en *Sóteer*, obra de madurez, en la que defiende la capacidad humana de transformarse, apuntando que quienes primero tienen el deber de hacerlo son los dirigentes, que está tan alienados, como aquellos a quienes pretende dirigir. Pueblo es uno solo, y solo así puede lograrse la utopía.

¿Qué pasaba en El Salvador? ¿Qué era la nación? Gavidia nos muestra que el modo de ser nación, como proyecto comunitario, articula varios planos: el de la vida pública, la vida cultural, política, histórica y personal. Instancias que viven en tensión, como el imaginario, la ideología, la utopía, y la autoridad. Tensiones que pueden conducir al sentimiento de unidad, o de separación y extrañeza.

Gavidia fue capaz de ahondar y comprender el problema y sus amenazantes fauces. Condición proveniente de la experiencia histórica que desarticuló lo público con lo privado, separó y confrontó etnias y culturas, hasta anular a los vencidos. Y que interpretó la diversidad cultural, como amenaza, condición que imposibilitó la capacidad de generar confianza recíproca y de hacer de la masa pueblo, confiado y articulado al Estado. Por tanto, una población o cuerpo sin cabeza y una cabeza sin cuerpo. Un pueblo incapaz de sentirse representado y una dirigencia incapaz de representar lo que, no solo no reconoce, sino niega y rechaza; y que tal como lo advirtió Gavidia, debe ser

la condición primera a superar, la cual no se logró; y como lo predijo Gavidia, se ha profundizado.

Tal escenario revela un matrimonio no consumado entre las esferas ya descritas. Una condición que resulta tanto más compleja, cuanto más profunda es la interiorización de los vínculos de alienación con la alteridad del otro y de su diversidad. Condición compleja para regiones que presentan un mosaico más diferenciado y distanciado étnica, cultural, histórica y políticamente, de tal suerte que demande un trabajo de profunda articulación y diálogo: Estado y cultura necesitan conciliación.

Creemos que en Gavidia se cumple la intención de entender el proceso de convivencia como hemos concluido en nuestro marco de ideas sobre la nación. Hemos de comprender como fundamental el matrimonio entre Estado y cultura, entre política y mundo de la vida, entre el ser nacional y el individual; como un acuerdo comprendido, justo, consentido y negociado, entre todas las involucrados, un dar y renunciar a algo por todos, como muestra de buena voluntad y matriz de confianza, como condición de posibilidad.

¿Puede la obra de Gavidia dar respuesta a la comprensión de la dinámica intersubjetiva que viven las elites y los subordinados? Ayudar a comprender cómo emanan de tal contexto los ideales de libertad, de democracia, de soberanía, de propiedad privada, igualdad. Cómo cada uno los interpreta y realiza. Cómo se organizan para la cristalización de tales ideales.

Son preguntas complejas. Pero podemos acceder al sentido del ideario o a la intención que motivaron las acciones de la historia de la región en sus creaciones discursivas. La poesía de Gavidia nos da claves hermenéuticas para comprender mejor, siquiera de otro modo, el proceso. Y nos “da qué pensar”. Y con ello comprender ese mundo desde el cómo fue interpretado y ejecutado; y saber hasta qué punto los efectos son coherentes con la medicación, cómo nos hemos ido reinterpretando y apropiando de su sí-mismo. El ideario de nación cristaliza una lectura hermenéutica-histórica, y se vuelve clave hermenéutica.

Gavidia se adelantó a su época, fue el filósofo centroamericano nacido de una profunda crisis antropológica, social y existencial. En una región de carencias y en un mundo en tránsito y en el cual los primeros síntomas de la

globalización nos acercaban cada vez más a todos los mundos, y era posible vernos en el espejo de los otros, en nuestras similitudes y diferencias. En ese contexto, Gavidia asumió una actitud de hermeneuta que le permitió ver más y de otro modo. Y adelantarse a su época, desde un fructífero horizonte que supo articular en un discurso filosófico al estilo europeo, y una mirada nativa y local, y saber multicultural, que devino lenguaje propio.

Como parte de la generación de pioneros latinoamericanos, entendió la necesidad de dominar el pensamiento europeo y hablar desde él de nuestra realidad y de nuestros propios problemas y cosmovisiones. Sin descuidar tampoco las fuentes de la cultura europea y el dialogo con la cultura nativa. Con ello, introdujo un análisis válido, no solo para la región, sino para una nueva cultura global, que demandaría la necesidad del respeto y comprensión de lo diferente.

En un lenguaje actual, diríamos fue uno de los primeros pensadores de la región que elaboró lo que ha venido hoy a llamarse la filosofía para una cultura de paz, la filosofía de la intersubjetividad, la ética del cuidado, del diálogo para la comprensión y la convivencia solidaria. Logra así que su discurso sea algo más que un texto que dialoga con lo salvadoreño y los salvadoreños. Él pensaba en Centroamérica y su búsqueda lo conduce a lo universal de una manera no homogeneizante, sino de integración respetuosa, la cual encuentra claves en su especial comprensión de la historia.

Gavidia, como sostenía Lara Martínez, logra elaborar una visión más profunda y global de la historia centroamericana en general, ya que la amplitud de su obra indaga acerca de la experiencia común, de las tradiciones, de la cultura y del espíritu nacional que definen la Patria Grande⁹²⁷. Intenta desentrañar el proceso histórico por el cual se ha ido construyendo la identidad nacional de la cual no somos conscientes y él quiere desvelar ese “bien comunitario”, para fundar sobre él las bases de lo nacional.

Por ello rehace a los personajes históricos y los inviste de una aureola mítica universal, que se vierte en su poética, para crear una conciencia nacional embrionaria y la legitimación de un estado nacional para la América Central en su conjunto.

⁹²⁷ Cf. LARA MARTÍNEZ, R: *Historia Sagrada e Historia Profana*, Ed. DPI, San Salvador, 1991, pp. 16-27.

La lucha para alcanzar la unión centroamericana, Gavidia la realiza a través de las ideas. A la violencia, él corresponde con la palabra, con el diálogo. Actitud que hemos comprobado en nuestro acercamiento. Gavidia opone a la violencia, la utopía de la libre expresión del pensamiento, pero del pensamiento no egoísta e irresponsable, sino del diálogo responsable y corresponsable, para romper con la marca de Caín.

Emprende la tarea de sacralizar las figuras dirigentes de la América Central, pero no para legitimar un orden, sino para encarnar en ello el sentido de patria y patriotismo. Para Gavidia, esos héroes o salvadores (sóters) vienen de manera periódica a renovar el contrato social y asentar una renovación cultural.

Carecemos todavía de estudios rigurosos que se hayan ocupado de mostrar la esfera conceptual que cimienta la visión gavidiana de la historia. Una visión que nosotros hemos descubierto en la totalidad de su obra literaria y, por tanto, más allá de sus trabajos puramente historiográficos. Además porque hacerlo no corresponde a una ciencia historiográfica, pues se trata de hurgar en el sentido de los hechos.

Gavidia se niega a aceptar la idea moderna de la historia, pues la conciben en tanto que ciencia racional, despojada de todo elemento profético y teológico. Su sistema de pensamiento se halla emparentado con las filosofías providencialistas de la historia anteriores a la época ilustrada. Nosotros decimos que sus textos nos colocan frente a los componentes históricos y sociales que permiten comprender el fracaso o el éxito de la convivencia.

Su propuesta se orienta a promover una visión redentora de la historia en la cual la violencia, el irracionalismo sacrificial del presente, sea sustituido por el diálogo, por la palabra; esto es, por la encarnación del Logos, del libre pensamiento en la vida social de los hombres.

Como hemos tenido oportunidad de mostrar, Gavidia retoma los acontecimientos pretéritos con el fin de establecer una identidad nacional, ello supone solventar el conflicto entre las dos fuentes culturales y su razón de ser o sentido histórico. El mestizaje literario de Gavidia exhibe a la vez la expresión de un pensamiento criollo, en el cual intenta legitimar la Patria Grande, en virtud de un providencialismo. Así pues, la historia para Gavidia es más un

intento de entender el sentido de los hechos que de relatar los hechos mismos.

Hay también un proyecto utópico de Gavidia, señalado por Lara Martínez, que presenta un paralelismo con el de Sarmiento. Sus conceptos de civilización y barbarie se corresponden con toda una serie de metáforas y oposiciones binarias que dejan traslucir la escritura de Gavidia.

Es la escritura la que incita a la superación de la situación actual. A su reforma y cambio. En fin, que la historia no se encuentra en el pasado, la meta de todo desenvolvimiento apunta al futuro, hacia el anuncio de una escatología. Para el discurso liberal el problema consiste en resolver una crisis y no una estructura histórica. El proyecto gavidiano de una visión global de la historia de la América Central, como señala Lara, muestra su filiación con las corrientes liberales de la América Latina en su conjunto. Lara nos invita a descubrir los paralelismos y los desacuerdos que lo vinculan y separan de esas posiciones asumidas por las corrientes literarias principales del continente. Así, tal proceder nos ha permitido diferenciar su propuesta de las que se han sostenido en Occidente.

Gavidia rompe con la idea lineal de la historia, parte de no concebirla como un progreso continuo, desde un período de desagregación social, y degradación (la barbarie de Sarmiento), a la de un necesario espíritu civilizatorio en el que culmina el proceso como el coronamiento del tiempo, una especie de escatología liberal y republicana en la que se resuelva y diluye todo conflicto por fuerza natural del proceso. Antes bien, él se decanta por una estructura humana que se ve constantemente amenazada por dos fuerzas opuestas, y cuya tarea es comprender y modular en armonía.

Esa condición es considerada un elemento constitutivo e integrante de un modo de ser que Gavidia ve inherente al ser humano: verse oscilando entre fuerzas que no necesariamente se modulan automáticamente, por instinto, sino deben ser mantenidas en coherencia constante, para evitar que la diferencia en la dirección entre el ser y el deber ser, entre su actividad histórica efectiva y su anhelo de utopía, entre su realidad social e individual, se convierta en peligro que finalmente desgarrar la unidad humana. Dos fuerzas que él interpreta como posibilidad de articulación creativa, en función de la convivencia feliz y no como oposición que conduce al dominio de una sobre otra. Esta es su interpretación

de la dialéctica hegeliana. Y ésta es nuestra última conclusión. Por eso decíamos que su visión de la dinámica humana, no se comprende como lucha entre opuestos, sino que la traduce en búsqueda de articulación coherente, en síntesis productiva y amorosa. La unión amorosa, su gran metáfora, en la que solo hemos abierto un primer sentido.

Podemos preguntarnos si ese modo de comprender, puede ayudarnos a evitar, como hemos observado en el siglo XX, que la dirección de las fuerzas humanas, sus poderes en función de su vida, se enfrenten y conduzcan a la auto-aniquilación. Dichas fuerzas, Gavidia las concibe como partes solidarias de una dinámica de poder humano, que por serlo necesitan ser vigiladas desde una ética de la corresponsabilidad.

Esa es nuestra respuesta a la pregunta que nos hacíamos con Lara Martínez sobre la necesidad de precisar la originalidad de Gavidia frente a Sarmiento. La idea gavidiana de la historia muestra tanto su filiación, así como su especificidad con la clásica dicotomía de Sarmiento y para Lara Martínez esa diferencia se puede resumir en dos términos: el del eje Civilización y Barbarie. Escribir la singularidad del ser centroamericano consiste paradójicamente en trazar los vínculos que lo ligan a lo universal.

Para Gavidia, la utilización articulada y continúa de los valores griegos, precolombinos, judeo-cristiano, hindúes, no corresponden a un ideal foráneo de sociedad civilizada, su uso obedece a la necesidad de hacerlos confluir con la historia humana en su conjunto. Así, la historia de El Salvador, de Centroamérica, es un ejemplo que pone de manifiesto el proceso de integración, de entropía como fuerza de resistencia al caos que la libertad sin dirección genera, y castración que la esclavitud cultiva.

José Antonio Marina se formulaba la pregunta de si es posible que individuos inteligentes y libres, orgullosos de su autonomía, puedan convivir armoniosamente. Gavidia nos responde a la pregunta de Marina, con un sí condicionado a una ética de la corresponsabilidad y una filosofía del amor, que por serlo es responsable de una permanente vigilancia de su sí-mismo, individual y colectivo. Usando la categoría gadameriana, de constante vigilancia de la conciencia histórica efectual, ya que es precisamente la condición de una razón libre la que nos impone la acción responsable y corresponsable.

Terminamos, pues, un largo recorrido pero la obra de Gavidia continúa abierta, como sucede con todas las grandes obras que recibimos del pasado. Ninguna investigación, y la nuestra menos que ninguna, puede aspirar a la exhaustividad cuando de lo que se trata es rescatar a través de la hermenéutica el sentido de un texto literario. Nos daríamos por satisfechos si esta investigación incitase a otros investigadores a explorar los múltiples perfiles de la obra de Francisco Gavidia, un clásico un poco olvidado cuya lectura podría iluminar rincones poco visitados de nuestra historia de América.



BIBLIOGRAFÍA

A) Obras de Francisco Gavidia (clasificadas por áreas)⁹²⁸

1- Artes.

GAVIDIA, Francisco: *Ética y Estética*. (Colección de cuarenta y cuatro artículos, sobre música, publicados en diversos periódicos, en adelante CG).

_____ : *Conservar la Música* Tipo. Impreso de la (CG. s.f.).

_____ : "La Gioconda de Leonardo da Vinci". En "La Quincena", III, T. VI. N°. 67. 1906. San Salvador. p. 193-195.

_____ : *El Idioma y la Música*. San Salvador. "Azul y Blanco". (CG. s.f.).

_____ : *La Lira y la Música Griegas*. (Manuscrito de la CG.) (s.f.).

_____ : *Quiero ser Músico o Arte de Componer*. (Ms. de la CG.) (s.f.).

_____ : *La Venus de Milo* (Recuerdos). "El Bien Público", Quezaltenango. 12/julio/1894. Wagner. San Salvador. "Los Andes" N° 3, 12/marzo/1904. p. 39-42.

_____ *Narrativa de Francisco Gavidia*, Ed. UCA Editores, San Salvador, 1976.

2- Educación.

_____ : *Los Altos Estudios*. Ed. Talleres tipográficos del Centro Editorial Meléndez, San Salvador, s.f.

_____ : "Centro América Intelectual" 2a. Época. N° 4. Marzo/1909.

_____ : "El Arte como Elemento de Educación". BP. 30/enero/ 1894.

_____ : *Las bases de la Enseñanza Secundaria*. CG. (s.f.).

_____ : *Defectos de Nuestra Enseñanza*. Imaginación y raciocinio. BP. 23/II/1894.

⁹²⁸ Para la elaboración temática de las obras de Gavidia ampliamos el esquema que presenta PLEITEZ, M: "Francisco Gavidia, iniciador de la literatura en El Salvador y máximo humanista salvadoreño", Colegio de España Padre Arrupe, El Salvador (<http://istmo.denison.edu/n10/articulos/francisco.html#biblio>). Utilizamos la abreviatura s.f. para escritos de dudosa datación o sin fecha.

- _____ : *"II El Plan de Materias"*. B.P. 25/II/1894.
- _____ : *"III La Moral, la Retórica y la Lectura"*. B.P. 28/II/1894.
- _____ : *"Dictamen sobre la Fundación de la Facultad de Pedagogía Propuesta a la Asamblea Nacional"*. CG. (s.f.).
- _____ : *"Enseñanza de Párvulos"*. Diario del Salvador. 7/XI/1906. Informe Técnico sobre Instrucción Primaria en el Estado de California. "La Escuela Salvadoreña" I, 9, 279. San Salvador, 1906.
- _____ : Reglamento de Enseñanza Secundaria Moderna. San Salvador. Imprenta Nacional. 1898. 188 p.
- _____ : Tratado de Canto para Escuelas Primarias por el Sistema Modal. "La Escuela Salvadoreña", I, 9, 279. San Salvador, 1906.
- _____ : *"Universidad Hispanoamericana de El Salvador"*. "Diario Latino". San Salvador, 5/IV/1910.
- _____ : *"La Antena Eliminadora"*. "Patria". CG. Recorte (s.f.).

3- Lenguaje.

- _____ : *"El Desanalfabetizador. San Salvador"*. Ed. La Palabra. Enero a agosto de 1937.
- _____ : Estudios de Arabe. Manuscrito C.G.
- _____ : *Estudios de Filosofía del Lenguaje*. San Salvador, C.A. Imprenta Meléndez. 1909. 22 p.
- _____ : *"Historia de la Introducción del Verso Alejandrino en el Castellano"*. San Salvador. Ed. Periodico La Quincena II, 1904.
- _____ : *Adaptación del Hexámetro a la Poesía Castellana*. San Salvador. Obras. Completas.
- _____ : *"Idioma Internacional. San Salvador."*, Repertorio del Diario del Salvador 3a. Época. N° 6 II/1922. p. 250-251.
- _____ : *"Informe de la Cooperativa del "Kosmos". San Salvador, 28/VIII/1910. C.G. La Influencia de la Literatura en las Carreras Profesionales*. San Salvador. "Repertorio Salvadoreño" t. I N° 2. 15/IX/1888. p. 81-91.
- _____ : *La Lectura Ideológica o Metódica*. San Salvador. Imprenta Cisneros. 1905. 25 p.
- _____ : *"Lenguaje Nacional"*. San Salvador. "Diario del Salvador". CG. recorte sin fecha.
- _____ : *"Lenguaje Poético en el Período de la Colonia"* (discurso inaugural de la Academia Cervantina, correspondiente de la Real Academia Española). "Actualidades", 9, 2. San Salvador, 7/IX/1915.

- _____: *"Limpia, Fija y da Esplendor"*. San Salvador. DEC. p. 131-139.
- _____: *"Memorial a la Academia de Ciencias, Letras y Artes de San Salvador sobre el Idioma "Salvador"*, Obras, p. 153-154. (s.f.)
- _____: *"Metafísica Experimental"*. San Salvador. En *La Escuela Salvadoreña* II, 14, p. 423-424. 15/VII/1906.
- _____: *Primer Apéndice de "Los Aeronautas" sobre la Versificación en Los Aeronautas*. Obras p. 139-144. San Salvador, 1913.
- _____: *"La pronunciación del Hebreo. San Salvador"*. *Repertorio de Diario del Salvador*. Vol. 13, N° 76. p. 3852-3853. Marzo/1909.
- _____: *La proposición. San Salvador. "Centro-América Intelectual"*. CG. recorte (s.f.)
- _____: *¿Qué es el Idioma Salvador?* San Salvador. Obras, p. 226, 1913.
- _____: *Gramática del Idioma "Salvador"*. San Salvador. Obras. p. 156-170.
- _____: *Diccionario del Idioma "Salvador"*. San Salvador. Obras. p. 171-234. 1913.

4- Letras

- _____: *"Ana Dolores Arias y Rafael Cabrera"*. San Salvador. RS t. 1, N° 1. p. 9-18. Agosto/1888.
- _____: *"El Asunto del Poema de Fray Matías de Córdova"*. San Salvador. RS. p. 136. A Julio Enrique Avila. San Salvador. "Palpitaciones". CG. 147-149. (s.f.).
- _____: *"Carta Literaria al señor don Eduardo de la Barra"*, RS t. 4° N° 2. p. 110-115/febrero/1890.
- _____: *"Carta Literaria a don José Antonio González"*. Cojutepeque. "Oasis" I, N° 2, 11 / VII. 1912.
- _____: *Estudio sobre el Quijote*. San Salvador. Talleres Gráficos Cisneros. 68 p. (s.f.).
- _____: *"Estudio sobre la Obra Literaria del Presbítero Doctor Juan Bertis"*. San Salvador. DEC. 75-78.
- _____: *"Estudio sobre la Personalidad de Rubén Darío"*. San Salvador. RS. t. 3°, 1, p. 1-11, julio 1889.
- _____: *"Estudio sobre los Opúsculos y Periódicos de Montalvo"*. San Salvador. RS. t. 2°, N° 4, 249-260, abril/1889.
- _____: *"Francisco Contreras Autor de los Modernos"*. San Salvador. CG. (s/f)

- _____: *"Manifiesto Literario a los Poetas y Escritores Amigos"*. San Salvador. CG. Diario del Salvador 1892.
- _____: *El Misántropo*. San Salvador. Obras p. 326-327.
- _____: *"La Nueva Generación Literaria del Salvador. Guatemala"*, en *"Guatemala Ilustrada"* I, 47, p. 598-608. 6/VIII/1893
- _____: José Milla, Guatemala, en *La República* N° 367. 1/octubre/1892.
- _____: *"La Obra de Lope de Vega en la Historia del Teatro Español"*. San Salvador. DEC. 100-117.
- _____: *"Oración Fúnebre en la Inhumación del Cadáver del Dr. Daniel Sánchez Soriano"*. San Salvador. CG. (s.f.9.
- _____: *"Alocución Fúnebre ante el Cadáver del Académico Calixto Velado"*. San Salvador. 16/III/1927.
- _____: *"La Palabra "Ingenioso" del Título del Quijote"*. San Salvador. *"La Quincena"* I, 5, 147-149. 1º/junio/1903.
- _____: *"Parte que Corresponde a Rubén Darío en el Movimiento Salvadoreño de las Letras Durante los Últimos Lustrós"*, San Salvador. AES. Nos. 42-44. P. 1035-1042, octubre-diciembre/1916.
- _____: *"Prólogo a "La Lira Joven"* San Salvador. RS. t. 4o. No. 6. p. 325-337. Junio/1890.
- _____: *"Prólogo a "El zafir de un ala milagrosa", de Lilian Serpas*. San Salvador. AES. Año 17, Nos. 121-124. p. 4712-4713. Enero-mayo/1921.
- _____: *"Ropa Vieja"* (artículo sobre...de Ricardo Palma). San Salvador. RS. t. 3o. No. 5, 349-357. Noviembre/1889.
- _____: *"Walt Whitman"*. San Salvador. RS. t. 3o. No. 2, 114-121. Agosto/1889.

5-Teatro.

- _____: *Amor a Interés. Comedia Lírica*. Música de Antonio Paniagua Rossi. San Salvador. Obras. 347-362.
- _____: *Héspero* (en cuatro cuadros y seis escenas). San Salvador. Talleres tipográficos del Ministerio de Instrucción Pública. 1931. 18 p.
- _____: *Júpiter*. Drama en cuatro actos. San Salvador. RS. t. 3o. No. 4. 259-303. Octubre/1889.
- _____: *Lucía Lasso o los Piratas*. Drama en tres actos. San Salvador. Obras 237-325. 1913.

- _____: "El Misántropo de Molière, Traducción del primer acto", San Salvador. Obras y RS.t. 1o. No. 4. 244-266. Noviembre/1888.
- _____: *La Princesa Citalá, Poema dramático*, San Salvador. Imprenta Nacional.
- _____: *Ramona*. Drama en seis cuadros y un acto, San Salvador, Talleres Gráficos Cisneros, 32 páginas. (s.f.).
- _____: *La Torre de Marfil*. Drama en cuatro cuadros y en dos actos, San Salvador. Talleres Gráficos Cisneros. 96 p. incluyendo Ramona.
- _____: *Ursino*. Drama en cinco actos, San Salvador, Imprenta del Cometa. 1887.
- _____: "El Arte Drámatico en Centro América". Diario del Salvador, San Salvador. CG. (s.f.).
- _____: "El Arte Español. Vico en El Alcalde de Zalamea". San Salvador. CG. (s.f.).
- _____: *Curso de Literatura Dramática*. San Salvador. CG. (s.f.).
- _____: *Ensayos Dramáticos*. San Salvador. CG. (s.f.).
- _____: "Estudio de Estética Popular". La Opera Castellana". San Salvador. "La Quincena". VI, 69, 275-278. 1/II/1906.
- _____: "La Llave de Nuestro Progreso". San Salvador. "Actualidades" No. 1,1. 3-8. 1915.
- _____: "La Máscara del Teatro Nacional". San Salvador. CG. Diario del Salvador, (s.f.).
- _____: "La Opera Española". San Salvador. CG. (s.f.).

6- Sobre costumbres y lugares de San Salvador

- _____: "Algunas Cositas de San Salvador", CG.(s.f., s.l.)
- _____: "Ante la Serranía. San Salvador", Diario del Salvador. 19/Diciembre/1905.
- _____: "Foklore Salvadoreño", San Salvador. Ms. CG.
- _____: "Muchas cosas que son una", CG. (s.l., s.f.)
- _____: "Museo. San Salvador", CG, Diario del Salvador. (s.f.).
- _____: "Nuevas Tierras para El Salvador", CG. (s.l.), (s.f.).
- _____: "Los Paisajes de la Capital", CG. (s.l., s.f.).
- _____: "Viene la Primavera", San Salvador, CG. Diario del Salvador. (s.f.).

7- Historia, Política y Filosofía

- _____: *Estudio y resumen del Discurso sobre el Método de Descartes*, San Salvador, El Salvador, 1901.
- _____: *La Lectura Ideológica o Metódica*. San Salvador. Imprenta Cisneros. 1905. 25 p.
- _____: *Metafísica Experimental*. San Salvador. "La Escuela Salvadoreña" II, 14, p. 423-424. 15/VII/1906.
- _____: *Estudios de Filosofía del Lenguaje*. San Salvador, C.A. Imprenta Meléndez. 1909. 22 p.
- _____: *Historia Moderna de El Salvador*, T. I y II, Ed. IMP. Melendez, San Salvador, El Salvador 1915.
- _____: "Panegirico de San Salvador", GAVIDIA, GUANDIQUE, Francisco, en revista *CULTURA* No. 52, conferencia histórica", Ed. DGP, San Salvador, El Salvador.(s/f).
- _____: "Los Proto-independientes", 1915, citado en: *ARMIGO, ROBERTO y RODRÍGUEZ, RUIZ: Francisco Gavidia, la Odisea de su Genio*, p.84. .(s/f).
- _____: "Orígenes de nuestra Democracia", Ed. El Gran Diario, 16 de septiembre de 1941,

8- Colecciones básicas.

- _____: *Obras completas*; obra poética, Ed. Dirección Nacional de Publicaciones (DGP), San Salvador, El Salvador, 1ª Ed., 1974.
- _____: *Versos*, Ed. Imprenta Nacional, San Salvador, 1884.
- _____: *Obra Dramática*, T I, Ed. DGP, San Salvador, 2005.
- _____: *Obra Dramática*, T II, Ed. DGP, San Salvador, el Salvador, 2006
- _____: *Versos*, San Salvador, Imprenta Nacional de F. Sagrini. 1884. 254 p.
- _____: *Viajes y Periodismo* (inédita), Colección de artículos sobre temas políticos, casi todos ellos publicados en el destierro. (1890-1894).
- _____: *Pensamientos* (Colección de cuarenta y cinco poemas). San Salvador, Imprenta La República, 1906.12 p.
- _____: *Obras de Francisco Gavidia*, San Salvador, Imprenta Nacional, 1913. 500 p.
- _____: *Boletín de la Academia Salvadoreña*, San Salvador. (s.e) 1940. Número extraordinario. Discursos, Estudios y Conferencias. Imprenta Nacional. San Salvador. 1941. 246 p. (Comprende 24 trabajos de especial importancia). Pertenece a la Biblioteca Universitaria, de la Universidad Nacional de El Salvador. Cuentos y

Narraciones. San Salvador. Ministerio de Educación, Departamento Editorial. 1961. 159 p. La primera edición data de 1931.

_____: *Antología* (Prólogo sobre “La Poesía de Gavidia” por Luis Gallegos Valdés), San Salvador. Ministerio de Educación, Departamento Editorial. 1961. 162 p. El Cancionero del Siglo XX (traducciones por Francisco Gavidia). San Salvador. Talleres Tipográficos del Ministerio de Instrucción Pública. (s.f.)

B) Obras sobre Francisco Gavidia.

ARMIGO, Roberto: “*La Estética de Gavidia*”, en *Revista Cultura* N° 39, Ed. DGP, San Salvador, 1965.

_____: “*Francisco Gavidia como el sabio*”, en *Revista Cultura*, No. 37, 1965 Ed. DGP, San Salvador.

_____ y RODRÍGUEZ RUÍZ, N: “*La estética Gavidiana*”, en revista *CULTURA*, N° 39 Ed. DGP, San Salvador, El Salvador, 1965.

_____ y RODRÍGUEZ R., N: *Francisco Gavidia, La Odisea de su Genio*, Ed. DGP. San Salvador, 1965.

_____: “*Apuntes sobre la Generación Comprometida*”, en *La Universidad*, 1-4, diciembre, Ed. DGP, San Salvador, 1962.

AVILA. Julio: “Francisco Gavidia, el Poeta Coronado”, en revista *CULTURA*, No.39, .Ed. DGI; San Salvador, 1965.

BARBA SALINAS, M: “*Francisco Gavidia. Insigne Maestro del espíritu*”. En revista *CULTURA* No. 5, Ed. DGP, 1955

CARDONA, PEÑA, Alfredo: “*El Maestro don Francisco Gavidia*”, en revista *CULTURA*, Ed. DGP, San Salvador, Centroamérica, (s/f.).

CAÑAS DINARTE, Carlos: *El poeta, el poder y el destino: Rubén Darío en El Salvador*, (s/f), (s/e).

_____: *La narrativa de Francisco Gavidia*, Tesario UCA, San Salvador, 1999.

CEA, José Roberto: *Antología general de la poesía salvadoreña*. Ed. Editorial Universitaria, San Salvador, 1971.

_____: *La Generación Comprometida*. Ed. Canoa Editores, San Salvador, 2003.

GALLEGOS VALDÉS, Luís: “*Ausencia y Presencia*”, en revista *CULTURA* No. 39 Ed. DGP, San Salvador, 1965.

- _____: *Panorama de la literatura salvadoreña. Del período precolombino a 1980*. Ed. UCA Editores, San Salvador, 1996.
- _____: “Don Francisco Gavidia, su Obra Poética y su Obra Teatral”, en revista *CULTURA*, Ed. DGP, San Salvador (s/f).
- _____: “Panorama de la Literatura salvadoreña”. Ed. DGP, S.S, El Salvador(s/f).
- HELIODORO VALLE, Rafael: “Diálogo con Francisco Gavidia”, en revista *CULTURA*, enero-junio, Ed. DPI, 1980.
- LARA MARTÍNEZ, Rafael: *Historia Sagrada e Historia Profana. El sentido de la historia salvadoreña en la obra de Francisco Gavidia*. Ed. DPI. San Salvador, 1991.
- LINDO, Hugo: “Gavidia Humanista”, en revista *CULTURA* N° 39, Ed. DGI, San Salvador, Centroamérica, 1965.
- MAYORGA, RIVAS: “Cuatro juicios sobre Francisco Gavidia”, en revista *CULTURA*, enero-junio, Ed., DPI, San Salvador, 1980.
- MATA GAVIDIA, José: *Magnificencia espiritual de Francisco Gavidia Don Francisco Gavidia*, Ed. DGI., San Salvador, 1969.
- _____: “Francisco Gavidia. Artífice de nuestra nacionalidad”, En revista *CULTURA*, n°. 39, Ed. DGI, San Salvador, 1965.
- MARTÍNEZ RIVERA, Agustín, A: “El pensamiento unionista centroamericano de Francisco Gavidia y el manifiesto de David”, VII Congreso Centroamericano de Historia. Tegucigalpa, Honduras. 19 del 23 julio 2004.
- PAZ DERAS, Margarita: “Francisco Gavidia, el precursor del modernismo que ha vivido para Contar la Historia”, en revista *CULTURA*, enero-junio Ed. DPI, DPI, San Salvador, 1980.
- QUINTEROS, Alberto: “Aliento Centroamericano en la Vida y Obra de Francisco Gavidia”, en revista *CULTURA*, enero-junio, Ed. DPI, DPI, San Salvador, 1980.
- ROCHAC, Alfonso: “Cuatro juicios sobre Francisco Gavidia”, en revista *CULTURA*, enero-junio, Ed. DPI, San Salvador, 1980,
- SALAZAR ARRUÉ, Salvador (Salarué): “Cuatro juicios sobre Francisco Gavidia”, en revista *CULTURA*, enero-junio, Ed., DPI, San Salvador, 1980.
- SÉELIGMAN, Mercedes y MENJIVAR, Gladis: *Propuesta metodológica para la implantación del taller Francisco Gavidia, como curso optativo para los y las estudiantes de la Universidad Francisco Gavidia*. Tesario de la U niversidad Francisco Gavidia, San Salvador, julio 2001.
- TORUÑO, Juan Felipe: *Francisco Gavidia. Entre raras fuerzas étnicas*, Ed. DGP, San Salvador, 1965.

TRIGUEROS DE LEÓN, Ricardo: “Cuatro juicios sobre Francisco Gavidia”, en revista CULTURA, enero-junio, Ed., DPI, San Salvador, El Salvador, 1980,

VALLE, José Luis: “Gavidia el pionero”, en *Anuario de Estudios Centroamericanos*, Ed. UCR, San José, 1978, pp. 241-245. Consultado en: <http://www.jstor.org/25661657>, el 11 del 11 de 2011.

C) Bibliografía general

ABELLÁN, José Luis: *Historia crítica del pensamiento español*, tomo I, Ed. ESPASA-CALPE, Madrid, 1979.

ACEVEDO, Ramón Luis: *La novela centroamericana: desde el Popol-Vuh hasta los umbrales de la novela actual*, Ed. Río Piedras: Editorial Universitaria, Universidad de Puerto Rico, 1982.

AGÍS VILLAVERDE, Marcelino: *Del símbolo a la metáfora. Introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 1995.

_____: “Lenguaje, Pensamiento e Identidad, La visión Romántica, reflexiones desde la filosofía”, Simposio Internacional de filosofía, Ed. Servicio de publicaciones Coruña, Santiago de Compostela, 1998.

_____: “Paul Ricoeur en perspectiva: evolución y etapas de su pensamiento”, en *Ágora*, Vol. 25, Número 2, Ed. SPIC, Santiago de Compostela, 2006.

_____: *Conocimiento y razón práctica*, Ed. Fundación Emmanuel Mounier, Kadmos, imprenta, Madrid, 2011.

_____: “El discurso filosófico, análisis desde la obra de Paul Ricoeur”, Ed, Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico, Universidad de Santiago de Compostela, 1993.

_____: “Aproximaciones a la persona: Paul Ricoeur y Emmanuel Mounier”, en *Hermenéutica y responsabilidad: Homenaje a Paul Ricoeur: Actas VII Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 2005.

_____: “Paul Ricoeur, a força da razão compartilhada”, Ed. Instituto Piaget, Lisboa, 2004.

_____: “Paul Ricoeur en perspectiva: evolución y etapas de su pensamiento”, en *Agora: papeles de filosofía*, Vol. 25, No. 2, 2006.

_____: *El camino de la filosofía*, Ed. Don Bosco, San Salvador, 2011.

_____: "A filosofía: entre o 'Universal' e o 'Concreto'", en: BARCIA GONZÁLEZ, Javier (coord.); *Fidelidade á Terra. Estudos dedicados ó profesor Xosé Luís Barreiro Barreiro*; Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 2011.

_____: "Los nuevos areópagos: hombre, cultura, fe", *Actas de las XII Jornadas de Teología*, Instituto Teológico Compostelano, 2012, pp. 19-34

ANDERSON, Thomas R.: *El Salvador 1932*, Ed. CONCULTURA, San Salvador, 2001.

ARGUETA, Ricardo: *Grandes debates en la historiografía económica de El Salvador durante el siglo XX*, Ed. Asociación para el Fomento de los Estudios Histórico en Centroamérica (AFEHC)", consultado el 29 del 8 del 011, en: afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi.

ARISTÓTELES: *Metafísica*, (edición trilingüe de Valentín García Yebra), Ed. Gredos, Madrid 1998.

_____: *La Poética*, (edición de Valentín García Yebra) Ed. Gredos, Madrid 1974.

_____: *La Retórica*, (traducción de Quintín Racionero) Ed. Gredos, Madrid 1994.

ARELLANO, José Eduardo: "La literatura colonial en Centroamérica", en *La literatura Centroamericana*, Memoria del Primer Congreso Internacional de Literatura Centroamericana. Granada, (Nicaragua), Ed. INC; y The Florida State University, 1993.

ALVARENGA, Luis: *La crítica de la modernidad en Roque Dalton*, Tesario, UCA, San Salvador El Salvador, 2010.

ALVARENGA VENUTOLO, Patricia: *Cultura y ética de la violencia*, Ed. DPI; San Salvador, El Salvador, 2006. <<http://www.menbiografias.com>>, (consulta el 22 de agosto de 2011).

_____: "Historia y literatura. Conceptos tentativos para contribuir a historizar las literaturas centroamericanas" (versión preliminar), modificado el 26/6/1; Ed. Revista Istmo, versión electrónica en: <collaborations.denison.edu/istmo/n04/.../migrantes.html> (consulta el 19 de agosto de 2011).

ÁLVAREZ LLOVERAS, G: "El positivismo en México" (Primera y segunda parte), en *Revista Trabajadores*, Universidad Obrera de México Consultado el 10 del 11 del 2011 en: (http://www.uom.edu.mx/rev_trabajadores/pdf/62/62_Guadalupe_Alvarez.pdf).

AUSTIN, J. L: *How to do things with words?* Harvard University Press, Cambridge 1962. (Trad. esp. *¿Cómo hacer cosas con palabras?*). Ed., Paidós Ibérica, Barcelona, 1988 (2).

- AVENDAÑO ROJAS, Xiomara: "¿Cuál república? Las iniciativas de organización política centroamericana", en HERRERA MENA, Sajid A. (coord.): *El Salvador: Historia mínima*, Edit. Secretaría de Cultura de la Presidencia de la República, San Salvador, 2011.
- BACA MATEO, Virginia María: "El lenguaje como hecho cultural", en revista CCCSS, Ed. Eumed Net, Universidad de Málaga, abril 2010.
- BARCIA GONZÁLEZ, Javier (coord.): *"Fidelidade á Terra. Estudos dedicados ó profesor Xosé Luís Barreiro Barreiro"*, Ed. Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela.2011.
- BARDALES, Rafael: *Pensamiento político del general Francisco Morazán*. Ed.Universitaria, Tegucigalpa, 1985.
- BARRAZA, R. Adriana: *"Percepción y lenguaje: Herder o la vanguardia de la hermenéutica"*, Ed. Universidad Anáhuac y Veracruzana, México, recibido: 12-06-2007 Aprobado definitivamente: 29-10-2007.
- BENJAMIN, Walter: *El autor como productor*. Ed. Ítaca, México, 2004.
- _____: *La Metafísica de la Juventud*, Ed. Paidós, Barcelona 1993.
- _____: *"Mito y Silencio"*, en Oeuvres 2, Ed. Gallimard, París 2000.
- BEALEY, Frank, *Diccionario de ciencias políticas*. Ed. Istmo, Madrid, 2003.
- BEUCHOT, Mauricio: *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, Ed. Ítaca, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- BELLO SUAZO, Gregorio: *"Los estudios históricos en la Universidad de El Salvador"*, V Congreso Centroamericano de Historia, Universidad de El Salvador, San Salvador, 18-21 de julio de 2000.
- BELLO, Eduardo: (ed.), *Filosofía y Revolución*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1991.
- BETTI, Emilio: *"Interpretación de la ley y de los actos jurídicos"*, en. Revista de Derecho Privado, Madrid, 1971.
- _____: *La interpretación jurídica. Páginas escogidas*, compilación y traducción de Alejandro Vergara Blanco, prólogo de Giuliano Crifò, Santiago de Compostela, Lexis Nexis, 2006.
- BEORLEGUI, Carlos: *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Ed. Universidad de Deusto, Bilbao, 2004.

- BERGGREN, D: "The Use and abuse of Metaphor ", en *The Review of Metaphysics*, Vol. 16, Nº. 2, December. 1962.
- BERNSTEIN, N., BERKO, J. y NARASIMHAN, B.: *Una introducción a la psicolingüística, ¿Qué saben los hablantes?* Ed. Mc-Graw Hill. Madrid, 1999.
- BLANCO ANDE, Joaquín; *El Estado, La Nación, El Pueblo y la Patria*, Ed. San Martín, Madrid, 1985.
- BOLIVAR, Simón: *Escritos fundamentales*, (s/ed.), Caracas, 1998.
- BONILLA, Adolfo: "Independencia y república", en *El Salvador: Historia mínima*, Ed. Secretaría de Cultura, San Salvador, 2011, p. 25.
- BROWNING, David: *El Salvador, la tierra y el hombre*, Ed. DPI, San Salvador, 1998.
- BUENO, Gustavo: "Lenguaje y pensamiento en Platón", en revista de filosofía *Taule*, No. 3, Islas Baleares, mayo 1985.
- CAMPOS MATOS, Sergio: *Historia, Mitología, Imaginario Nacional, A História no Curso dos Liceus (1895-1939)*, Ed. Livro Horizonte, LDA, Lisboa, 1990.
- CAMPILLO, Antonio: "Para una crítica de la revolución: la filosofía política de Foucault", en BELLO, Eduardo: (ed.), *Filosofía y Revolución*, Ed. servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1991.
- CANTÚ MARTÍNEZ, Ricardo: *Martin Heidegger y la esencia de la poesía* (s/e), 1999.
- CASADO VELARDE, Manuel: *Lenguaje y Cultura. La Etnolingüística*, Ed. Editorial Síntesis, Madrid, 1988.
- CARMACK, M. Robert: *Historia General de Centroamérica*, T. I. Comisión estatal Quinto Centenario, Ed. Siruela, Madrid, 1993.
- CASAUS ARZÚ, Marta Elena: "El vitalismo filosófico como discurso filosófico de las élites intelectuales centroamericanas en las décadas de 1920 a 1930. Principales difusores: Porfirio Barba Jacob, Carlos Wyld Ospino y Alberto Masferrer", en REHMLAC, V. 3, No. 1, Ed. IES, San José Costa Rica, mayo de 2011.
- CARVER, Raymond: *¿De qué hablamos cuando hablamos de amor?*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1981.
- CEREZO, Pedro: *Heidegger: La voz de tiempos sombríos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991.
- CHING, Erick, LÓPEZ BERNAL, Carlos, y otros: *Las masas, la matanza y el martinato en El Salvador*. Ed. UCA Editores, San Salvador, 2007.

- CHING, Erik: "El Levantamiento de 1932", en *El Salvador: Historia mínima*, Ed. Secretaría de Cultura, San Salvador, 2011, págs.63 a 69.
- COHEN, Jean: *Estructura del Lenguaje Poético*, Ed. Gredos Madrid, 1977.
- _____: *El Lenguaje de la Poesía*, Ed. Gredos, Madrid, 1982.
- CORETH, Emerich: "El problema del lenguaje", en, ORTIZ OSÉS, A. y LANCEROS, Patxi et al. (eds.): *Diccionario interdisciplinar de hermenéutica*, Universidad de Deusto, Bilbao 1997.
- CSEJTEI, Dezsö: *Muerte e inmortalidad en la obra filosófica y literaria de Miguel de Unamuno*, Ediciones Universidad de Salamanca, 2004.
- CUEVA, Agustín: *El Desarrollo del Capitalismo en América Latina*, Ed. siglo XXI. México 1990.
- DAGOBERTO MARROQUÍN, Alejandro: *Apreciación sociológica de la independencia salvadoreña*, Ed. Concultura, San Salvador, 2000.
- DAWSON, Guillermo: *Geofísica elemental de la República de El Salvador*, Ed. Hachet, Paris, 1890.
- DA SILVA, Gilberto: *Hermenéutica Bíblica*, en *Mysterium Liberationis*, Ed. UCA Editores, San Salvador, 1991.
- DEUTSCH, Karl: *El nacionalismo como alternativa*, Ed. Paidós, Buenos Aires 1971.
- DERRIDA, Jacques: *El Monolingüismo del otro*, Ed. Manantial, Buenos Aires, 1966.
- DE PUELLES BENÍTEZ Manuel: "Estado y educación en las sociedades europeas", en *Revista Iberoamericana de educación*, Número 1, Estado y educación, enero-abril, Ed. Biblioteca Digital OEI, 1993.
- DE MEMBREÑO, María: *Literatura de El Salvador*, Tomo I y II, Ed. Tipografía Central, El Salvador, 1959.
- DILTHEY W: *Dos escritos sobre hermenéutica: el surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*, Ed. Ediciones Istmo, Madrid, 2000.
- _____: *Introducción a las ciencias del espíritu*, prólogo de José Ortega y Gasset, Alianza Editorial, Madrid, 1980.
- _____: *Psicología y teoría del conocimiento*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1946.
- _____: *Obras completas*, tomo I: *Introducción a las ciencias del espíritu*, S/E, México D.F.,

1944.

_____: *Obras completas*, tomo VII: *El mundo histórico*, S/E, México D.F., 1978.

DÍAZ DE CERIO RUIZ, Franco: *W. Dilthey y el problema del mundo histórico; estudio genético-evolutivo con una bibliografía general*, Juan Flores Editor, Barcelona, 1959.

DOMENICO, Jervolino: “*Para una lectura unitaria de Paul Ricoeur*”, en *Hermenéutica y responsabilidad*, Ed. Publicaciones, Universidad de Santiago de Compostela, España, 2005.

DOMÍNGO MORATALLA, Agustín: “*Prólogo*” en GADAMER, H. G.: *El Problema de la conciencia histórica*, Ed. Tecnos, Madrid, 1993.

DOMINGO MORATALLA, Tomás: “*La hermenéutica de la metáfora: de Ortega a Ricoeur*”, en: www.ucm.es/info/especulo/numero24/ortega.htm. Consultado el 7 del 6 del 2011.

DUSSEL, Enrique: *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*. Ed. Plural Editores, La Paz, 1994.

DURÁN LÓPEZ, Fernando y otros: *La patria poética*, Ed. Iberoamericana, Vervuert, 2009.

ELLACURÍA, Ignacio: *Filosofía de la realidad Histórica*, Ed. UCA Editores, San Salvador, 1990.

ERHARD, J. B. y VAN MOSER, K.F: *¿Qué es la Ilustración?*, Ed., Tecnos, Madrid, 1889.

ESPEJO, Alberto: *Lenguaje, pensamiento y realidad*, Ed. Trillas, México DF, 1997.

EVERETT ALAN, Wilson: “*La Crisis de la integración nacional en El Salvador, 1919–1935*”, Vol. 17, Ed. Biblioteca de Historia salvadoreña, San Salvador, 2004.

FERNÁNDEZ, Fernando: *La fundamentación de las ciencias del espíritu en Wilhelm Dilthey; o la búsqueda de un estatuto científico para las ciencias humanas*, Ed. Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1986.

FERRARIS, Maurizio: *Historia de la hermenéutica*, Ed. Akal, Madrid, 2000.

FERNÁNDEZ, Estela: *Filosofía, de la identidad y utopía en América Latina*, Cuyo, Argentina, 2002.

FERNÁNDEZ FONT, F: *La fundamentación de las ciencias del espíritu en Wilhelm Dilthey; o la búsqueda de un estatuto científico para las ciencias humanas*, Tesis Doctoral en Filosofía (ed. electrónica), Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1986.

FICHTE, Johann Gottlieb: *Discursos a la nación alemana*, Ed. Tecnos, Madrid, 1988.

FRESSARD, Olivier: "El Ideario social o la potencia de inventar de los pueblos" en Revista [Trasversales](#), número 2, primavera 2006. Una primera versión de este artículo, en su original francés, fue publicada en la revista *Sciences de l'homme & Sociétés*, nº 50, septiembre 2005. Ed. Fundación Andreu Nin.

FLAMERIQUE, Lourdes: *Schleiermacher. La filosofía frente al enigma del hombre*, Ed. EUNSA, Navarra, 1999.

_____: "Reflexiones sobre la naturaleza filosófica de la Hermenéutica", en *Thémata: Revista de filosofía*, No. 28, P. 215-236, 2002.

FOUCAULT, Michel: *Diálogos sobre el poder*, Ed. Alianza Editorial, Madrid, 2007.

_____: *Nietzsche, la genealogía de la historia*, Ed. Pre-textos, Valencia, 1988

FLORES, Humberto: "La utopía en Paul Ricoeur", en *Teoría y Praxis* No. 7, Ed. Universidad Don Bosco, El Salvador, 2008.

FUENTES MARTÍNEZ, Claudia: *Paul Ricoeur: "crítica de las ideologías en clave hermenéutica"*. *Alpha* [online]. 2007, n.25, Consultado 2011-05-11, pp. 205-213 .Disponible en: <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-10402007000200014>. ISSN 0718-2201. doi: 10.4067/S0718-22012007000200014.

FUENTES, Héctor: "Tierra, economía sociedad, en *El Salvador: Historia mínima*, Edit., Secretaria de Cultura, San Salvador 2011.

GABAYET JACQUETON, Jacques: "La teoría crítica del lenguaje de Mijail Bajtin y la cuestión nacional de la ex URSS", en *Política y Cultura*, primavera, Nº. 4, UAM-Xochimilco, México, D.F. 1995.

GADAMER, H.G: *Verdad y Método* Vol. I, Ed. Sígueme, Salamanca, 1997.

_____: *Verdad y Método* Vol. II.; Ed. Sígueme, Salamanca 2000.

_____: *El problema de la conciencia histórica*, Ed. Tecnos, Madrid, 1993.

_____: *Los inicios de la filosofía Occidental*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1999.

_____: *La actualidad de lo bello*, Ed. Paidós, Barcelona, 1991.

_____: *El Giro Hermenéutico*, Ed. Cátedra, Madrid, 1998.

_____: "La Dialéctica de la autoconciencia en Hegel", en revista *Teorema*, Valencia, 1980.

GALICH, Franz: "Prolegómenos para una Historia de las literaturas Centroamericanas", Ed.

Universidad Politécnica (Managua), Revista electrónica Istmo en: www.literaturaguatemalteca.org/fgalich.htm, consultado el 19 del 8 de 0011.

GALVAN MORENO, Luis: "El Concepto de la aplicación en la hermenéutica literaria", Signa: revista de la Asociación Española de Semiótica, 13, pp. 67-101.

GALLEGOS VALDÉS, Luis: *Letras de Centroamérica*, Ed. Dirección General de Publicaciones, San Salvador, 1984.

GARCÍA GÓMEZ-HERAS José M^a: "Explicación y comprensión", en Ortiz Osés, A. et al. (eds.): *Diccionario interdisciplinar de hermenéutica*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Deusto, Bilbao, 1997.

_____: *La hermenéutica de la vida en Dilthey y la fundamentación de una 'crítica de la razón histórica'*, en *Themata. Revista de Filosofía*, Universidad de Sevilla, nº 1, 1984.

GAVILÁN, José: *El Olvido del Logos*, Ed. PIC, Universidad de Málaga, 1997.

GRASSI, Ernesto: *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la Retórica*. Ed. Anthopos, Barcelona, 1999.

GÓMEZ, REDONDO, Fernando: *La crítica literaria del siglo XX*, Ed. Edad, Madrid, 1996.

GELLNER, E: *Nacionalismo*, Ed. Destino, Barcelona 1998.

_____: *Cultura, identidad y política*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1989.

_____ y CANSINO, César (eds.): *Liberalismo fin de siglo. Homenaje a José G. Merquior*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Almería, 1998.

_____: *El arado, la espada y el libro. La estructura de la historia humana*, Fondo de Cultura Económica, México 1992.

_____: *Encuentros con el nacionalismo*, Ed. Alianza Editorial, Madrid 1995.

GÓMEZ MARTÍNEZ, José Luis: "Pensamiento hispanoamericano: el caso del krausismo", en *Actas del II Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Ed. Antonio Heredia Soriano (1982).

GONZÁLEZ, Luis Armando: *"El modelo cognitivo de las ciencias naturales como paradigma de las ciencias del espíritu. Ensayo entorno al respeto: explicación comprensión"*, Ed. UCA Editores, San Salvador, 1998.

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Ángel: "La metáfora: de la abstracción al expresionismo", en *Revista Ágora. Papeles de Filosofía*, Universidad de Santiago de Compostela, Vol. 25-2, 2006.

GONZÁLEZ, José Luis: *Una Apología del Patriotismo*, Ed. Tauros, Madrid. 2002.

- GONZÁLEZ STEPHAN, Beatriz: *La historiografía literaria del liberalismo hispanoamericano del siglo XIX*, Ed. Casa de las Américas, La Habana, 1987.
- GREIMAS, J. Algirdas: *La semiótica del texto: ejercicios prácticos*, Ed. Paidós, Barcelona, 1993.
- _____: *Éléments pour une théorie de l'interprétation du récit mythique*. En *Rev. Communications* 8, París 1966. (Publicado en español en el libro colectivo AA.VV: *Análisis estructural del Relato*, Ed. Tiempo contemporáneo, Buenos Aires 1970).
- GRIJELMO, Álex: *La seducción de las palabras*, Ed., Taurus, Madrid, 2000.
- GRONDIN, Jean: *Introducción a la hermenéutica filosófica*, E. Herder, Barcelona, 1999.
- _____: *Introducción a Gadamer*, Ed. Herder, Barcelona, 2003.
- _____: *Hans-Georg Gadamer: A Biography*, Yale University Press, 2003.
- GUIBERNAU, Montserrat: *Los nacionalismos*, Ed. Aial, Barcelona, 1996.
- GUERRERO DE BLAS, Andrés: *Nacionalismo e ideologías políticas Contemporáneas*. Ed. Espasa –Calpe, Madrid, 1984.
- GUDMUNDSUN, Lowell: *Historia General de Centroamérica*, V. III, Ed. FLACSO, San José Costa Rica, 1993.
- HALL, A. John (ed.). *“Ernest Gellner y la teoría del nacionalismo”*, en *Estado y Nación*: Ed. John Hall, , Cambridge University, Madrid, 2000.
- _____: *Estado y nación*, Ed. Akal, Madrid, 2000.
- HALPERIN, T. D: *Historia Contemporánea de América Latina*, Ed. Alianza Editorial, Madrid, 1972.
- HAYES, Carlton J. H.: *El Nacionalismo, una religión*, Ed. UTEHA, México, 1960.
- HERDER, J.G: *Ensayos sobre el origen del lenguaje, en Obras selectas*, Ed. Alfaguara, Madrid, 1982.
- HERRERA MENA, Sajid Alfredo: *“San Salvador y Sonsonate durante las revoluciones hispánicas: 1808-1821”*, en *El Salvador, Historia Mínima*, Ed. Secretaria de Cultura, San Salvador 2011, p. 18.
- _____: *“La educación de primeras letras en el San Salvador y Sonsonate borbónicos, 1750-18081”*, <http: www.uca.edu.sv/..., www.diss.fu-berlin.de/diss/servlets/.../FUDISS>, (consultado el 31 de agosto de 2012).
- HEIDEGGER, Martin: *Interpretación sobre la poesía de Holderlin*, Ed. Ariel, Barcelona 1983.

- _____: *Ser y Tiempo*, Fondo de Cultura Económico, Madrid 1982.
- _____: *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Ed. Herder, Barcelona, 2005.
- _____: *De camino al habla*, Ed. Odós, Barcelona, 1990.
- _____: *Filosofía de la historia*. Ed. Editorial Claridad, Buenos Aires, 2005
- _____: *Lecciones sobre la estética*. Ed. Mestas, Barcelona, 2003.
- _____: *"La esencia del habla"*. Versión castellana de Ives Zimmermann, 1 Odos, Barcelona, 1987.
- _____: *Interpretación sobre la poesía de Hölderlin*, Ed. Ariel, S.A., Barcelona 1983.
- _____: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Ed. Alianza Editorial. Madrid 1999.
- HERDER, Johann Gottfried von: *Ensayo sobre el origen del lenguaje, Obras Selectas*, Alfaguara, Madrid 1982.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Fenomenología del espíritu*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1966.
- IMAZ, Eugenio: *El pensamiento de Dilthey. Evolución y sistema*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1946.
- IMBERT, Anderson: *Historia de la literatura Hispanoamericana*, Ed. Fondo de Cultura Económica; Breviarios, México, 1995.
- JARAMILLO, Pedro: *La injusticia y la opresión en el lenguaje figurado de los profetas*, Ed., Verbo Divino, Navarra, España, 1992.
- JERVOLINO, Domenico: "Para una lectura unitaria de Paul Ricoeur", en AGÍS VILLAVERDE, M. et al. (eds.): *Hermenéutica y responsabilidad. Homenaje a Paul Ricoeur*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela 2005.
- JUÁREZ ÁVILA, Jorge: "1911: Centenario del primer grito de independencia en Centroamérica. La construcción de la nacionalidad salvadoreña, en el marco de la celebración de la efeméride", en VI Congreso Centroamericano de Historia, Ed. Universidad de Costa Rica, Panamá, julio de 2000.
- KANDINSKY, Vassily: *De lo espiritual del arte*, Ed., Premia, México, 1979.
- KANT, I: *Crítica de la Razón Pura*, Ed. Jurídica, San Salvador, El Salvador, 2004.
- _____: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres; Crítica de la razón práctica; La paz perpetua*. Ed. Porrúa, México, 1998.

- KEESING, Roger: "Teorías de la cultura" en VELASCO, Honorio: *Lecturas de antropología Social y Cultura*, Ed. Universidad de Educación a Distancia, Madrid, 2010.
- KINTANA GARIBAY, Ángel María. : *Historia de la literatura Náhuatl*, 2. Vols. Ed. Porrúa, México 1953.
- KOHN, Hans: *El nacionalismo, su significado e historia*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 1966.
- KÖNING, Hans Joachim: "El intervencionismo norteamericano en Iberoamérica", en LUCENA SALMORAL, Manuel (Comp.): *Historia de Iberoamérica*, tomo III, Ed. Cátedra, Madrid, 1987.
- LACOQUE, André y RICOEUR, Paul: *Pensar la Biblia*, Ed. Herder, Barcelona, 2001.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro: *¿Qué es el hombre? Evolución y sentido de la vida* Ed. Nobel, Oviedo, 1999.
- _____: *A qué llamamos España*, Ed. Planeta de Agostini, Barcelona, 2011.
- LARDÉ Y LARÍN, Jorge: *El Salvador descubrimiento, conquista y colonización*, Ed. Concultura, El Salvador, 2000.
- LARA MARTÍNEZ, Rafael: "Introducción a Mitos de la lengua materna de los Pipiles de Izalco en El Salvador", Ed. Don Bosco, El Salvador, 2010.
- _____: *El Bicentenario. Un en foque alternativo*, Ed. Don Bosco, San Salvador, 2011.
- _____: "Bicentenario entre olvido cívico y testimonio pacifista", Ed. Diario digital ContraPunto, <http://www.contrapunto.com.sv/>, (consulta: 29 de agosto de 2012).
- _____: *Balsamera bajo la guerra fría. El Salvador 1932. Historia intelectual de un etnocidio*, Ed. Don Bosco, San Salvador, 2009.
- _____: *Política de la Cultura del Martinato*, Ed. Don Bosco, San Salvador, El Salvador, 2011.
- _____: *Los Románticos contra Platón*, en Científica, N° 3 Año 2, Universidad Don Bosco, San Salvador, 2001.
- _____: *Indígena, Cuerpo y Sexualidad en la literatura salvadoreña*, Ed. Don Bosco, San Salvador, 2012.
- _____: entrevista para Contracultura, Diario digital, San Salvador, 20 de 8 de 2012, <http://www.contrapunto.com.sv/contactenos/informacion/contactenos>.
- LAURIAS SANTIAGO, Aldo: *Una república Agraria*, Ed. Concultura, San Salvador, 2003.
- LEE WHORF, Benjamin: *Lenguaje, pensamiento y realidad*, Ed. Barral, Barcelona 1971.
- LE GUERN, Michel: *La metáfora y la metonimia*, Ed. Cátedra, Madrid, 1985.

- LEMUS, Jorge: *El pueblo Pipil y su lengua*, en Revista científica, N° 5, Ed. Don Bosco, El Salvador, 2005.
- LEVINAS, Emmanuel: *Totalidad e infinito*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1987.
- LYNCH, John: "La formación de los estados nuevos", en LUCENA. SALMORAL, Manuel (Comp.): *Historia de Iberoamérica*, tomo III, Ed. Cátedra, Madrid, 1987.
- _____: *Caudillos en Hispanoamérica, 1800-1850*, Ed. MAPFRE, Madrid, 1993.
- LOUCEL, Carlos: "La presencia de negros y mulatos en El Salvador colonial", en Segundo Encuentro de Historia, Universidad de El Salvador, 16-20 de julio de 2007 (http://www.ues.edu.sv/descargas/memoria2/colonial/Loucel_Carlos_La_presencia_negra.pdf).
- _____: *Presencia de la negritud en la historia salvadoreña*, Tesario UTEC, San Salvador, 2007.
- LÓPEZ VALLECILLOS, Ítalo: "El Salvador, una sociedad sin literatura", en ECA, N° 332-333, Junio-julio, Ed. UCA Editores, San Salvador 1976.
- _____: "Reflexiones sobre la violencia en El Salvador". ECA, N° 327-328. Enero-febrero, Ed. UCA Editores, San Salvador, 1976.
- LUKÁCS, G: *Historia y conciencia de clase*, Ed. Grijalbo, México, 1969.
- MACEIRAS FAFIÁN, Manuel: *La experiencia como argumento*, Ed. Síntesis, Madrid, 2007.
- MANTECÓN, Tomás (ed.): *Bajtín y la historia de la cultura popular*, Ed. UC, Santander, 2008.
- MARÍAS, Julián: *Literatura y generaciones*, Espasa-Calpe, Madrid 1975.
- MARTÍ, José: *Antología*, Ed. Ediciones Instituto movilizador de fondos cooperativos; Buenos Aires, 2002.
- _____: *Obras escogidas*. Tomo I y II. Ed. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1992.
- MARTÍN VELASCO, Honorio: *Lecturas de antropología Social y Cultural*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid 2010.
- MARTÍNEZ PELÁEZ, Severo: *La Patria del Criollo, Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*, Ed. Fondo de Cultura Económico, México, 1998.
- MARTÍNEZ, Juana María: *La filosofía de las ciencias humanas y sociales de H.G. Gadamer*, Ed. PPU, Barcelona, 1994.
- MARINA, José Antonio: *Las culturas fracasadas. El talento y la estupidez de las sociedades*, Ed. Anagrama, Barcelona 2010.

- MARDONES, José María: "La dialéctica explicación comprensión", en ORTIZ OSÉS, A. et al. (eds.): *Diccionario interdisciplinar de hermenéutica*, (citado).
- MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán y otros: *Filosofía en América Latina. Historia de las Ideas*, Ed. El Búho, Bogotá, 2001.
- MATURO, Graciela: *La mirada del poeta*, Ed. Amargord, Madrid, 2008.
- MÁIZ, Ramón: *Nación y literatura en América Latina*, Ed. Prometeo, Buenos Aires, 2007.
- MARINI, Mauro R: *Dialéctica de la dependencia*, Ed. Era, México, 1981.
- MASIÁ CLAVEL, Juan y otros: *Lecturas de Paul Ricoeur*, Ed. Universidad Pontificia de Comillas Madrid, 1998.
- MELÉNDEZ, CHAVERRI, Carlos: *Jose Matías Delgado, prócer centroamericano*, Ed. CONCULTURA, El Salvador, 2000.
- MEMORIA: *IV Congreso Lingüístico / "I Simposio pueblos indígenas de El Salvador y sus fronteras"*, Ed. CONCULTURA, San Salvador 25-27 de Sep. 1996.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino: "Historia de la poesía de América Central", en: *Revista del Pensamiento Centroamericano*, no. 147, 1975.
- MINED. *Historia de la educación en El Salvador*. <<http://www.mined.gob.sv/index.php/institucion/marco/historia.html>>
diss.fberlin.de/diss/servlets/.../FUDISS, (consulta el 31 de agosto de 2012).
- MIRÓ QUESADA RADA, F.: *Introducción a la ciencia política*, 2 Vols. (1994, 1997), Ed. Jurídica Grijley, Lima 2006 (2).
- MONDOL, LÓPEZ, M: "Literatura, sociedad y discursividad crítica en el marco de la reflexión historiográfica centroamericana", en *Diálogos, Revista electrónica de historia, número especial*, Ed. ucr, 2008.
- MORALEJO, Enrique: "El problema de la verdad en el mito y la poesía: Los sonetos a Orfeo de Rilke", en *El Imaginario en el Mito Clásico*, III jornadas organizadas por el "Centro de Estudios del Imaginario", Hugo Francisco bauza, Compilador, Ed, CEFEP, Buenos Aires, 2003.
- MONTALDO, Graciela: *Ficciones culturales y Fábulas de identidad en América Latina*, Ed. Beatriz Viterbo, Rosario, Argentina, 1999.
- MONTES, Santiago: *Etnografía de El Salvador*, Tomo I y II, Ed. Dirección de Publicaciones, El Salvador, 1977.
- MORAÑA, Mabel, *Literatura y Cultura nacional en Hispanoamérica*, Ed. Instituto para el Estudio de Ideologías y Literaturas, Minneapolis, 1984.

- MOURIZ PENA, José: *La metáfora en la obra de Paul Ricoeur*, Ed. Danú, Santiago de Compostela, 2010.
- MORENO LARA, M: *“La metáfora conceptual y el lenguaje periodístico: configuración, intercepción y niveles de intercepción”*, Tesis doctoral, Ed. Servicio de Publicaciones, Universidad de la Rioja, Logroño, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich: *Sobre la utilidad de los prejuicios de la historia para la vida*, Ed. EDAF, S.A., Madrid, 2000.
- NORBERT, Elías: *Teoría del símbolo: Un ensayo antropológico cultural*, Ed. Península, Barcelona, España, 1994.
- NUBIOLA, Jaime: *“La investigación filosófica sobre el origen del lenguaje”*, en *Pensamiento y Cultura*, Santafé de Bogotá, No. 3, 2000.
- NOVALES PICONTÓ, Teresa: *Hermenéutica, argumentación y justicia en Paul Ricoeur*, Ed. DYKINSON, Madrid, 2005.
- ORTEGA Y GASSET, José: *España invertebrada*, Ed. Centro editor PDA, S.I. Madrid, 2010.
- _____: *“La pedagogía social como programa político”*, en *Obras completas*, tomo II, Ed. Taurus, 2004.
- _____: *“Problemas culturales”*, en *Obras completas*, tomo I, Ed. Taurus, 2004.
- _____: *“Conciencia política, conciencia histórica”*, en *Obras completas*, Tomo IV. Ed. Taurus, 2004.
- _____: *“La disciplina de lo esencial”*, en *Obras completas*, Tomo IV. Ed. Taurus, 2004.
- _____: *“La verdadera cuestión española”*, en *Obras completas*, Tomo III. Ed. Taurus, 2004.
- _____: *“Ideas políticas: ejercicio normal del parlamento”*, en *Obras completas*, Tomo III. Ed. Taurus, 2004.
- _____: *“Discurso sobre el Estatuto de Cataluña”*, en AZAÑA, M. y ORTEGA Y GASSET, J: *Dos visiones de España. Discursos en las Cortes Constituyentes sobre el Estatuto de Cataluña (1932)*, Círculo de Lectores, Barcelona 2005.
- ORTIZ OSÉS, Andrés y LANCEROS, Patxi, et al. (eds.): *Diccionario interdisciplinar de hermenéutica*, Ed. Universidad de Deusto, Bilbao 1997.
- PEDEMONTE, Hugo Emilio: *Biografía de la poesía hispanoamericana*, Ed. Dirección de Publicaciones, El Salvador, 1979.
- PLATÓN: *El Banquete*, en *Diálogos*, 9 vol. Ed. Gredos, Madrid 2002.

- PLATÓN: *La República, Diálogos*, 9 vol. Ed. Gredos, Madrid 2002.
- PLATÓN: *El Cratilo*, en *Diálogos*, 9 vol. Ed. Gredos, Madrid 2002.
- PARKMAN, Patricia: *Insurrección no violenta en El Salvador*, Ed. Concultura; San Salvador, 2006.
- PAZ, Octavio: *Árbol Adentro*. Ed. Seix Barral, México, 1987.
- _____: *El Laberinto de la soledad*, Ed. FCE, México D.F. 2004.
- PÉREZ BRIGNOLI, Héctor: *Breve Historia de Centroamérica*, Ed. Alianza Editorial, Madrid, 1989.
- _____: *Historia General de Centroamérica*, T. III, Comisión estatal Quinto Centenario, Ed. Siruela, Madrid, 1993.
- PINTOS, PEÑARANDA, M^a Luz: "La fenomenología y las ciencias humanas y bio-sociales. Su convergencia en un importante momento de cambio de paradigma". En *Revista Philosophica*, Vol. 27/2004, Valparaíso.
- PORTOCARRERO FERREIRA DA SILVA, Luisa: *A hermenêutica do conflito em Paul Ricoeur*, Livraria Minerva, Coimbra, 1992.
- PORTILLA LEÓN, M: *De Teotihuacán a los aztecas: antología de fuentes e interpretaciones históricas*, Ed. UNAM, México, 1995.
- _____: *La filosofía Náhuatl*, Ed. Instituto Indigenista Interamericano, México 1956.
- RAMA, Ángel: "La dialéctica de la modernidad en José Martí", en *Estudios Martianos. Seminario José Martí*, Ed. Universitaria, Puerto Rico 1974.
- RANDAZZI EISEMANN, Francesca: *Honduras, patria de la espera*. Ed. Instituto Hondureño de Antropología e Historia, Tegucigalpa, 2006.
- RICOEUR, Paul: *El conflicto de las interpretaciones, ensayos de hermenéutica*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 2003.
- _____: "La vida: un relato en busca de narrador", en *Revista Agora. Papeles de Filosofía*, Universidad de Santiago de Compostela, nº 25-2, 2006.
- _____: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Éd. du Seuil, París 1969. Trad. esp. *El conflicto de las interpretaciones, ensayos de hermenéutica*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2006.
- _____: *Ideología y Utopía*, Ed. Gedisa, Barcelona 1994.
- _____: *Del texto a la acción, ensayos de hermenéutica II*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.

- _____: *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, Siglo XXI Eds., Madrid, 1999.
- _____: *La métaphore vive*, Ed. Seuil, París 1975. Trad. esp. *La metáfora viva*, Ed. Trotta, Madrid, 2001.
- _____: "Poética y simbólica", en RICOEUR, P.: *Educación y política*, Docencia, Buenos Aires, 1984.
- _____: *Freud: una interpretación de la cultura*. Ed. Siglo XXI, México, 1978.
- _____: *Sí mismo como otro*, Siglo XXI Eds, Madrid 1996.
- _____: *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, Madrid, Siglo XXI, 1995.
- _____: *Tiempo y narración II. Configuración del tiempo en el relato de ficción*, Madrid, Siglo XXI, 1995.
- _____: *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, Madrid, Siglo XXI. 1995.
- _____: *Educación y política. De la historia personal a la comunión de libertades*, Ed. Editorial Docencia, Buenos Aires, 1984.
- _____: *De otro modo*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1999.
- _____: "Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica"; en *Anales de la Universidad de Chile*, Año 123, N° 136, Santiago, 1965.
- RÍOS VICENTE, J.: *Tiempo y conciencia en la filosofía contemporánea análisis y comprensión del tiempo en la filosofía de G. Marcel*, Universidade de A Coruña, 1992.
- RIVET, P.: *Les Origines de l'homme américain*, Éditions de l'Arbre, Montreal 1943 (reeditado en 1957 por Éditions Gallimard, París). Trad. esp. RIVET, P: *Los orígenes del hombre americano*, Fondo de Cultura Económica, México 1960.
- RODRÍGUEZ BARRAZA, Adriana: *Percepción y lenguaje: Herder o la vanguardia de la hermenéutica*, Ed. Universidad Anáhuac y Veracruzana, México. Recibido: 12-06-2007 Aprobado definitivamente: 29-10-2007.
- ROBLES ÁVILA, Sara: *La connotación en el lenguaje poético de Jorge Guillén*, Ed. Universidad de Málaga, 2003.
- ROMERO DE SOLÍS, Diego: *Poíesis*, Ed. Taurus, Madrid, 1981.
- ROMO FEITO, Fernando: *Hermenéutica, Interpretación, Literatura*, Ed. Anthropos, Barcelona 2007.
- ROSSOLILLO, Francesco: "Definición de nación" en *Diccionario de Sociología*. Ed. Grijalbo México, 1986.

- RODRÍGUEZ, PIÑEIRO, Hipólito: *Fenomenología, hermenéutica y diferencia*, Ed. Comisión Bicameral Examinadora de Obras de Autores Salteños, Salta (Argentina), 1994.
- ROQUE BALDOVINOS, Ricardo: *Arte y parte. Ensayos de literatura*. Ed. Istmo Editores, San Salvador, 2000.
- _____: "La cultura en el siglo XX, en El Salvador": *Historia mínima*, Ed. Secretaría de Cultura, San Salvador, 2011, p. 55.
- _____: (coord.): *Historia de El Salvador*, Tomo II, Ed. Océano, San Salvador 1997.
- RODRÍGUEZ, Rafael: "La poética Contemporánea", en *Cátedra de poética*, Ed. UCA Editores, San Salvador, 1992.
- ROIG, Arturo: *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en nuestra América*, Ed. Fundación Universidad de San Juan, Argentina, 1995.
- ROIG, Arturo y MENDOZA, Eunice: *Rostro y filosofía de América Latina*, (s/e), Argentina, 1993,
- ROMERO, José Manuel: *Hacia una hermenéutica dialéctica*. Ed. Síntesis, Madrid, 2005.
- SAID, Edgard W.: "Cultura, identidad e historia", en *Teoría de la cultura, un mapa de la cuestión*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2005.
- SÁEZ, RUEDA, Luis: "Dimensiones de la 'Ipseidad' Fenomenología y Teoría de la Acción", en Daimón. Revista de Filosofía, Universidad de Murcia, nº 16, 1998.
- S/A: *La educación en El Salvador*, <<http://www.diss.fu-berlin.de/diss/servlets/.../FUDISS>>, (consulta el ,31 de agosto 2012).
- SÁNCHEZ MECA, Diego: *Historia de la Filosofía como Hermenéutica*, Ed. Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 1996.
- SÁNCHEZ, Juan Carlos: *La Nación inacabada; los intelectuales y el proceso de construcción nacional, 1914*, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.
- SÁNCHEZ, ALBORNOZ, Nicolás (comp.): *Población y mano de obra en América Latina*, Ed. Alianza Editorial, Madrid, 1985.
- SANTANA, Adalberto: *El pensamiento de Morazán*. Ed. UNAM, México, 1992.
- SARASÚA, GARCÍA, Carmen: *Historia, género y cultura popular*, Ed. Universidad autónoma de Barcelona, (s/e)(s/f).
- _____: "SARMIENTO, D. F": *El Zonda. Periódico Semanal* Nº 4, sábado 10 de agosto de 1839, San Juan (Argentina), Ed. por Casa Natal y Monumento Histórico Nacional
Domingo Faustino Sarmiento,

- SALMORAL LUCENA, Manuel (comp.): *Historia de Iberoamérica*, T. II, Ed. Cátedra, Madrid 1987.
- _____: *Historia de Iberoamérica*, T. III, Ed. Cátedra, Madrid 1988.
- SÁENZ DE SANTOS, María: *Qué son los nacionalismos*, Ed. Ciencia, Barcelona, 1977.
- SANTOYANA, George: *Tres poetas filósofos*; Ed. Tecnos, Barcelona, 1995.
- SCHOPENHAUER, Arthur: *"Pensamiento, palabra y música"*. Ed. Edaf. Madrid 2004.
- SCHWARTZ, J: *Las vanguardias latinoamericanas*, Madrid, Ed. Cátedra, 1991.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E: *Herméneutique*, Ed. du Cerf, París, 1987.
- SCHELEIERMACHER, F: *Los discursos sobre hermenéutica*, Introducción y traducción de Lourdes Flamerique, Ed. Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.
- SCHIERA, Pierangelo: *"Definición de Estado"*, en: *Diccionario de Sociología*. Ed. Grijalbo México, 1986.
- SCHULTZE JENA, Leonhard: *Mitos en la lengua materna de los Pipiles de Izalco en El Salvador*, Ed. Don Bosco, El Salvador, 2010
- SERANTES, M^a ARÁNZAZU: *"El Dios escondido o el valor divino de lo humano: Xavier Zubiri y María Zambrano"*, en CÁMARA, Madeline y ORTEGA, Luis Pablo (eds.): *María Zambrano: Palabras para el mundo*, Juan de la Cuesta, Hispanic Monographs, Newark 2011.
- SEPÚLVEDA, Isidro: *El sueño de la Madre Patria*, Ed. Fundación Carolina, Centro de Estudios Hispánicos, Madrid, 2005.
- SMITH, Anthony: *Las teorías del nacionalismo*, Ed. Península, Barcelona, 1977.
- STILLO, Homero: *Estudios críticos sobre el modernismo*; Ed. Gredos, Biblioteca Románica e Hispánica, Madrid, 1974.
- SUÁREZ R., Juan Camilo: *"El concepto de texto en Paul Ricoeur y su relación con la lírica breve contemporánea"*; en www.eafit.edu.co/revistas/co-herencia/.../juan-camilo-suarez.pdf, consultado en noviembre de 2010.
- TREBOLLE, Julio: *"El problema de la distancia temporal. Dilthey-Heidegger-Gadamer"*, *Agustinianum*, Fasc. 1, (s/ed.- s/lp.), 1973.
- TURNER, Víctor. *"On the Edge of the Bush. Antropology as Experience"* en GEIST, Ingrid (comp.): *La Antropología del performance*, The University of Arizona Press, 2002.
- TURCIOS HERNÁNDEZ, R: *Autoritarismo y Modernización* V. 16, Biblioteca de Historia

Salvadoreña, San Salvador, 2003.

TOSAUS, Pedro: *"La Biblia como literatura"*, Ed. Verbo Divino, Navarra, 1996.

URBINA, Nicasio: *"La miticidad de El Güegüense y El proto-Texto de la literatura Nicaragüense."* En *Notas Romance*, 35; P. 53, 62, SI/E, 1994.

_____: *"La literatura Centroamericana"*, en *Revista Istmo*, Ed, UP-IPADE.(s/fp). Consultad en istmo.denison.edu, el 9 del 8 de 2011.

_____: *"Rubén Darío Como mito popular en Nicaragua."* *Ínsula: Revista de Letras y Ciencias Humanas* 699, P. 22, 25, 2005.

_____.y BARBAS RHODEN, Laura: *"Culturas literarias de América Latina. Una historia comparativa"*. Ed. Oxford: Oxford University Press, 2004.

UNESCO (ed): *"Declaración sobre las políticas culturales"*, México DF, 6 de agosto de 1982.

VALDÉS VALLE, Roberto: *"El liberalismo político de finales del siglo XIX"*, en *El Salvador: Historia mínima*, Ed. Secretaría de Cultura, San Salvador, 2011

_____: *"Masones, liberales y ultra montanos salvadoreños: debate político y constitucional en algunas publicaciones impresas, durante la etapa de secularización del Estado salvadoreño (1985-1986)"*, en *REHMLAC*, Vol. 2, N° 1, Mayo-Nov. de 2010.

VATTIMO, Gianni: *Filosofía y poesía, dos aproximaciones a la verdad*; Editorial Gedisa, Barcelona 1999.

VELÁZQUEZ MEJÍA, Manuel: *Mythos y utopía como estructura de la historia*, Ed. UNAM, México, 1994.

VIGO, Alejandro: *"Comprensión como experiencia de sentido y como acontecimiento"*, en *Revista Tópicos*, N°. 30, Universidad Panamericana, México(s/f).

VON HAGEN, V. W: *The ancient sun kingdoms of the Americas. Aztec. Maya. Inca*. The World Publishing Company, New York, 1961.

WALDMANN, Peter y ZEINSKY, U: *América Latina. Síntesis histórica, política, económica y cultural*, Ed. Herder, Barcelona, 1984.

WHEELWRIGHT P: *Metáfora y realidad*, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1979.

WITTGENSTEIN, Ludwig: *Investigaciones filosóficas*. México, UNAM, 1988.

_____: *Conferencia sobre ética*. Barcelona, Paidós, 1989.

_____: *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Ed. Paidós, Barcelona, 1992.

XOLOCOTZI, Ángel: *"Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo"*, Ed. Plaza y Valdés/Universidad Iberoamericana, México, 2004.

ZAVALA, Magda: *"La historia literaria en América Central"*, en *La literatura Centroamericana, visiones y revisiones*, Ed. Instituto Nicaragüense de Cultura y The Florida State University, USA, 1994.

ZAVALA, Magda y ARAYA, Seidy: *Historiografía literaria de América Central*, Ed. EUNA, Heredia, 1995.

ZAMBRANO, María: *Persona y democracia, La historia sacrificial*, Ed. Anthropos, Barcelona. 1992.

_____: *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza Editorial, Madrid, 1987.

_____: *Poesía y filosofía*. Fondo de Cultura Económica, España, 1993.

_____: *Pensamiento y poesía*, Ed. Colegio de México, México DF., 1979.

ZEA, Leopoldo: *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, FCE, México 1993.

ZUBIRI, Xavier: *La realidad y la irrealidad*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.

_____: *Inteligencia sentiente*, Alianza Editorial,, Madrid, 1994.

_____: *Inteligencia y Logos*, Alianza Editorial, Madrid, 1983.

_____: *Inteligencia y Razón*, Alianza Editorial,, Madrid, 1987.

_____: *El hombre y la Verdad*, Alianza Editorial, Madrid(s/f).

_____: *Sentimiento y Voluntad*; Alianza Editorial, Madrid, 1985.

ZUÑIGA GARCÍA, José Francisco: *El diálogo como juego, la hermenéutica filosófica de Hans-George Gadamer*, Ed, Universidad de Granada, Granada 1995.

D) Diccionarios y Obras de consulta

CAÑAS DINARTE, Carlos: *Diccionario de Autoras y autores de El Salvador*, Dirección de Publicaciones e Impresos de Concultura, El Salvador.

BARFIELD, Thomas (ed.): *Diccionario de Antropología*, Ed. Ballesteros, España, 2001.

BOBBIO, Norberto y MATTEUCCI Nicola (dirs.). *Diccionario de política*, Ed. siglo XXI, España, 1982, Tomo I y II.

DUNCAN MITCHELL, G. (ed.) *Diccionario de Sociología*. Ed. Grijalbo México, 1986.

ORTIZ OSES, A. y LANCEROS, Patxi [dir.]: *Diccionario interdisciplinar de hermenéutica*, Universidad de Deusto, Bilbao 1997.

PLEITEZ, M: "*Francisco Gavidia, iniciador de la literatura en El Salvador y máximo humanista salvadoreño*", Colegio de España Padre Arrupe, El Salvador. Consultado el 12 del 6 del 2011. (<http://istmo.denison.edu/n10/articulos/francisco.html#biblio>).

SIERRA BRAVO, Restituto: *Tesis de doctorales y trabajos de investigación*, Ed. Thomson, Madrid, España, 2002.

STANFORD Encyclopedia of Philosophy, <http://stanford.edu/entrie/es/hamann/versión> pdf; última revisión julio de 2007.

